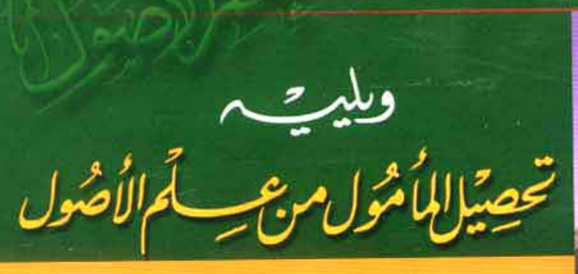


مُنتهى السُّول في عِلمِ الأُصُول

للإمام العلامة سيف الدين أبي الحسن علي بن محمد الآمدي
المتوفى سنة ٦٣١هـ

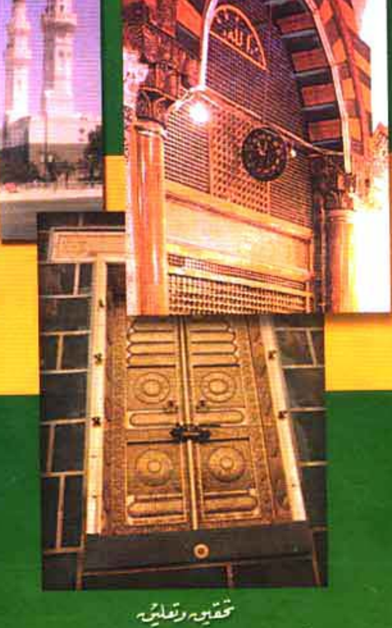


وبليه

تحصيل المأمول من علم الأصول

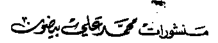
مختصر إرشاد الفحول

للعلامة الشيخ أبي الطيب صديق بن حسن القنوجي البخاري
المتوفى سنة ١٣٠٧هـ



تحقيق وتعليق
أحمد فريد المزيدي

منشورات
محمد علي بيضون
لنشر كتب السنة والجماعة
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان





دار الكتب العلمية

الطبعة الأولى

٢٠٠٣ م - ١٤٢٤ هـ

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

رمل الظريف - شارع البحتري - بناية ملكارت
الإدارة العامة: عرمون - القبة - مبنى دار الكتب العلمية
هاتف وفاكس: ٨٠٤٨١٠/١١/١٢/١٣ (٩٦١ ٥+)
صندوق بريد: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beirut - Lebanon
Raml Al-Zarif, Bohtory Str., Melkart Bldg. 1st Floor
Head office
Aramoun - Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel & Fax: (+961 5) 804810 / 11 / 12 / 13
P.O.Box: 11-9424 Beirut - Lebanon

Dar Al-Kutub Al-ilmiyah
Beyrouth - Liban
Raml Al-Zarif, Rue Bohtory, Imm. Melkart, 1er Étage
Administration général
Aramoun - Imm. Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Tel & Fax: (+961 5) 804810 / 11 / 12 / 13
P.P: 11-9424 Beyrouth - Liban

ISBN 2-7451-3788-3



http://www.al-ilmiyah.com/

e-mail: sales@al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com
baydoun@al-ilmiyah.com



الحمد لله الذى شرفنا بالانتساب لشريعته، ووفقنا باتباع ملته، وجعلنا من أمة خير بريته، سيدنا ومولانا محمد ﷺ، الذى أخرجنا من ظلمة الجهل والكفر إلى نور شريعته، قال تعالى: ﴿**قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين**﴾ [المائدة: ١٥]، فصلاة وسلامًا عليه وعلى من اتبعه إلى يوم الدين، أما بعد:

فقد قال ﷺ: «من يرد الله به خيرًا يفقهه فى الدين»، ولما كان أصول الفقه من جملة التفقه فى الدين، بل هو من أعظم الأمور وأجلها قدرًا، حيث يُعد هذا العلم هو الأساس لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، فلا يكون المجتهد مجتهدًا إلا إذا ألم بهذا العلم، واطلع على قواعده وأسراره، ولذلك قال أهل العلم: كل فقيه أصولى، ولهذا فقد اهتم سلف هذه الأمة وخلفها بهذا العلم العظيم، ودونت فيه أمهات الكتب التى تعد وبحق تراثًا إسلاميًا ينبغى أن يفتخر به كل مسلم، حيث لم يسبق المسلمين أحد فى تفنيد الأصول الشرعية بهذا الوضوح والدقة المتناهية.

ومن أهم الكتب التى ألفت فى هذا الفن كتاب الإحكام فى أصول الأحكام، للإمام الأصولى سيف الدين الآمدى، ونظرًا لطول هذا الكتاب، وتشعب ضروبه وأبوابه، فقد اختصره الإمام نفسه فى هذا الكتاب الذى بين أيدينا «منتهى السول فى علم الأصول»، ليكون عونًا لطلاب العلم، وقد نهج الإمام فى هذا المختصر نفس كتابه الأول، مع اختصار فى العبادة، مع المحافظة على الاستقصاء لجميع مباحثه، وسوف يجد الباحث فى هذا المختصر بغيته بيسر وسهولة، بحيث يبعد عن الاختلافات والاعتراضات الكثيرة التى قد تصيب طالب العلم بالملل، ولهذا كان هذا المختصر من أيسر الكتب لمن أراد الاطلاع والبحث فى هذا الفن، وقد اعتمدنا فى تحقيقه نسخة دار الكتب (٢٦٢) أصول، وكذلك المطبوعة، ونسأل الله العلى القدير أن ينفعنا به، إنه نعم المولى ونعم النصير.

* * *

ترجمة موجزة للمصنف

هو الشيخ الإمام الفقيه العلامة الأصولى سيف الدين أبو الحسن على بن أبى على بن محمد بن سالم التغلبى الآمدى الحنبلى، ثم الشافعى، ولد بمدينة آمد، من كبار ديار بكر، سنة (٥٥١هـ)، قرأ القراءات والفقه، ودرس على ابن المنى، وسمع ابن شائيل، ثم تفقه للشافعى على ابن فضلان، وبرع فى الخلاف، وحفظ طريقة أسعد الميهنى، وقيل: إنه حفظ الوسيط للغزالى، وتفنن فى علم النظر والكلام والحكمة.

فهو أصولى باحث، من أذكياء العالم، تعلم فى بغداد والشام، وانتقل إلى القاهرة، فأقرأ بها مدة بالجامع الظافرى، فانتفع به الناس، ثم حسده جماعة من الجاحدين، ونسبوه إلى دين الأوائل، وكتبوا فيه محضرًا بإباحة دمه، لما ادعوه من فساد فى دينه وعقيدته، فلما رأى بعضهم ذلك الإفراط، وقد حمل المحضر إليه ليكتب كما كتبوا، كتب:

حسدوا الفتى إذا لم ينالوا سعيه والقوم أعداء له وخصوم

قال ابن خلكان: وضعوا خطوطهم بما يُستباح به الدم، فخرج مستخفيًا إلى الشام، فنزل حماة مدة، وصنف فى الأصلين والحكمة والمنطق والخلاف، وكل ذلك مفيد.

ثم قدم الآمدى دمشق فى سنة (٥٨٢هـ)، فأقام بها مدة، ثم ولاه الملك المعظم ابن العادل تدريس العزيزية، فلما ولى أخوه الأشرف موسى، عزل عنها، ونادى فى المدارس: من ذكر غير التفسير والحديث والفقه، أو تعرض لكلام الفلاسفة نفيته، فأقام السيف الآمدى نافيًا مستخفيًا فى بيته إلى أن توفى فى صفر سنة (٦٣١هـ)، ودفن بتربته بجبل قاسيون.

قال العز بن عبد السلام: ما تعلمنا قواعد البحث إلا منه. وقال أيضًا: ما سمعت أحدًا يلقى الدرس أحسن منه كأنه يخطب. وقال: لو ورد على الإسلام متزندق يشكك، ما تعين لمناظرته غيره، يعنى الآمدى.

وقال سبط ابن الجوزى: لم يكن فى زمانه من يجاريه فى الأصلين وعلم الكلام.

من تصانيفه:

١ – الإحكام فى أصول الأحكام، طبع بمصر، وبدار الكتب العلمية، بيروت.

٢ – ومختصره منتهى السول، كتابنا هذا.

٣ – أبكار الأفكار فى أصول الدين.

٤ – مختصر أبكار الأفكار.

٥ – لباب الألباب.

٦ – دقائق الحقائق.

قال الذهبى: وله نحو عشرين تصنيفًا. وقال السبكى: تصانيفه كلها حسنة منقحة.

انظر فى ترجمته:

١ – العبر فى خبر من غبر للذهبى (٥/١٢٤).

٢ – طبقات الشافعية للأسنوى (١/١٣٧).

٣ – شذرات الذهب لابن العماد (٥/١٤٤، ١٤٥).

* * *



صلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم

قال علامة دهره، وشيخ عصره، ينبوع الفضائل، ومعدن الفواضل، خلف السلف، وسلف الخلف، سيف الدنيا والدين، أبو الحسن على بن أبى على الآمدى، أمتعنا الله ببقائه، وأعلى فى رتب الفضائل درجات ارتقائه، بمحمد وآله وصحبه وأوليائه، ما سطع صبح بضيائه، وطلع نجم فى سمائه:

نحمد الله على نعمائه، وإسباغ عطائه، حمدًا يليق برضائه، ويستوجبه بعلائه، ونسأله الهداية لسلوك طريق أوليائه، ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، شهادة مدخرة ليوم لقائه، ونشهد أن محمدًا عبده ورسوله، سيد رسله، وخاتم أنبيائه، صلى الله عليه وعلى آله وأصفيائه، وبعد:

فإنه لما كان العلم بالأمور الشرعية والأحكام الفقهية من أجل المطالب وأشرف المواهب، لما يتعلق بها من مصالح المكلفين، وصلاح أمورهم فى الدنيا والدين، وكانت مما يتوقف معرفتها على الطرق الموصلة إليها، والأدلة الدالة عليها، وجب أولاً النظر فى تحقيق مداركها، وتنقيح مسالكها، ولما كنا قد وقفنا من ذلك على نهايات أفكار المتقدمين والمتأخرين، وفزنا بمعرفة غايات أقوال الفضلاء والمتبحرين، وحزنا بما انتهينا إليه قصب سبق الأولين، ولخصنا من ذلك لباب الألباب، وفصلنا القشر عن اللباب، بحيث ألفنا فى تحقيق ذلك وتحريره مما لو نظر فيه من هو من أهل النظر، وصفت عين بصيرته عن الكدر، وتجرد عن العصبية، وكان مجانبًا لحمية الجاهلية، لعلم حقيقة ما ذكرناه، ووقف على كنه ما ادعيناه، وذلك ما ضمناه فى كتاب «الإحكام فى أصول الأحكام»، غير أنه لا تساعه وامتداده فى تكثير مداركه، وبعد مسالكه فى تحقيق الحق، وإبطال الباطل، ربما قصرت عن الوصول إليه همم الضعفاء المبتدين، وكلت عن الإحاطة به خواطر القاصرين، فرأيت النزول عن ذلك البسط العظيم، والخطب الجسيم، إلى مختصر لائق بإفهام أبناء الزمان، وضعف دواعى طلاب هذا الأوان، على وجه لا نخل فيه بشىء من قواعده، ولا نهمل أمرًا من معاقده، بحيث يكتفى الناظر فيه عن النظر

فى المطولات، ويستقل بمعرفة ما لابد من معرفته مما خلت عنه باقى الكتب والمدونــات، وسميته «منتهى السول فى علم الأصول»، وقد جعلته مشتملاً على أربعة أصول:

الأول: فى تحقيق مباديه.

والثانى: فى الدليل وأقسامه وأحكامه.

والثالث: فى أحوال المجتهدين وأحوال المفتين والمستفتين.

والرابع: فى ترجيحات طرق المطلوبات.

فنسأل الله الهداية إلى سلوك مسالك الهدى، والإعانة على مجانبة طرق الــردى، وأن يوفقنا لفعل ما يرضيه، ويعصمنا عــن ارتكــاب مناهيــه، إنــه مجيــب الدعــوات، ومفيـض الخيرات.

* * *

الأصل الأول فى المبادئ

وهى تحقيق مفهوم أصول الفقه، وموضوع هـذا العلـم، وغايتـه، ومسـائله، ومـا منـه استمداده، أما أصول الفقه، فقول مؤلف مِن مضاف ومضاف إليه، وتمام معرفته بتعريف مفرديه، وهما الفقه والأصول، أما الفقه ففى اللغة عبارة عن العلم والفهـم، ومنـه قولـه تعالى: ﴿**ما نفقـه كثيـرًا مما تقـول**﴾ [هـود: ٩١]، وقولـه تعـالى: ﴿**ولكـن لا تفقهـون تسبيحهم**﴾ [الإسراء: ٤٤]، والمراد به الفهم، وفى عرف المتشرعة هو العلم بجملة غالبـة من الأحكام الشرعية الفروعية بالنظر والاستدلال. وأما أصـول الفقـه، فهـى أدلـة الفقـه وجهات دلالتها على الأحكام الشرعية، وكيفية حال المستدل بها من جهة الجملة لا من جهة التفصيل؛ لأن أصل كل شىء هو ما يستند تحقيق ذلك الشىء إليه، ونسبة الفقه إلى هذه الأمور هذه النسبة، فكانت أصولاً له.

وأما موضوع علم أصول الفقه، فهو ما يبحث فى الأصول عن أحواله، وما يتعلق بـه على وجه كلى، وذلك هو الأدلة الفقهية فكانت موضوعه[1]، وأما غايته، فـالوصول إلى معرفة الأحكام الشرعية لما يتعلق مـن الفـائدة الدنيويـة والأخرويـة، وأمـا مسـائله، فهـى الأحوال المبحوث عنها فيه، وأمـا مـا منـه استمداده، فعلـم الكـلام والعربيـة والأحكـام الشرعية، وأما استمداده من الكلام، فمن جهة توقف العلم بكـون أدلـة الأحكـام حجـة شرعًا على معرفة الله تعالى وصفاته، وصدق رسوله فيما جاء به، إذ لا تحقق لذلـك فـى غير علم الكلام، ولأن بعض مباديه مأخوذة منه من حيث أن الكلام فـى أدلـة الفقـه مما يحوج إلى معرفة الدليل وانقسامه إلى ما يفيد العلم أو الظن بطريق النظر، فكل ذلـك مما يتسلم من صاحب علم الكلام تسليمًا، وإن كان لابد من تصـور كـل واحـد مـن هـذه المبادئ بالتحديد فى مبدأ هذا العلم لبناء الغرض عليها.

---

(١) وعلى هذا عندما نقول: علم أصول الفقه، فهو عبارة عن مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال بها، وكيفية حال المستدل بها، وعلى هذا فإن أصول الفقه يتناول جميع الأدلة والإماءات الشرعية، وكيفية الاستدلال بهذه الأدلة والإماءات، وذلك بوضع الشـروط والقواعـد التى يصح معها الاستدلال بتلك الطرق، كما أن هذا العلم يبحث عن كيفية حال المستدل بهذه الأدلة، والمقصود به هنا هو المجتهد الذى يطلب حكم الله تعـالى مـن الدليـل. فقد قـال الإمـام القرافى، رحمه الله تعالى: إن أصول الفقه مركب من المضاف والمضاف إليـه، والعلـم بالمركبـات يتوقف على العلم بالمفردات؛ لأن من جهل الحيوان أو الناطق استحال عليه أن يعرف الإنسان.

أما الدليل فى اللغة، فقد يطلق على الدال، وهو الناصب للدليل، وعلى الذاكر له، وعلى ما فيه دلالة وإرشاد، والأخير هو المسمى دليلاً فى عرف الفقهاء، سواء كان موصلاً إلى العلم أو الظن، ويعبرون عنه بأنه الذى يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبرى، والأصوليون يخصون اسم الدليل مما كان مفيدًا للعلم، ويعبرون عنه بما أمكن التوصل به إلى العلم بمطلوب خبرى، وما كان مفيدًا للظن باسم الأمارة، وكل واحد من القسمين قد يكون عقليًا محضًا، وقد يكون شرعيًا محضًا، وقد يكون مركبًا من الأمرين.

وأما النظر، فقد يطلق فى اللغة بمعنى الانتظار، والروية، والرأفة، والمقابلة، والتفكر، والاعتبار، وفى عرف الأصوليين اسم النظر مخصوص بالقسم الأخير مما ذكرنا، ويعبرون عنه بأنه عبارة عن التصرف بالعقل فى الأمور السابقة المناسبة للمطلوب من المعلومات أو المظنونات بتأليف خاص لقصد تحصيل ما ليس حاصلاً فى العقل مفردًا كان أو مركبًا، علميًا أو ظنيًا، صحيحًا قد وقف الناظر فيه على وجه دلالة الدليل، أو فاسدًا لم يتوقف فيه على وجه دلالة الدليل.

وأما العلم، فلعسر تحديده، ظن بعضهم أن العلم به ضرورى لا نظرى، وربما احتج على ذلك بأن كل ما سوى العلم لا يعلم إلا بالعلم، فلو علم العلم بغيره، كان ذلك دورًا، ومن زعم أنه نظرى منهم من أحال تحديده وجعل طريق معرفته القسمة والتمثيل، كإمام الحرمين والغزالى، والأول إنما يلزم أن لو اتحدت جهة الدور وليس كذلك، فإن توقف غير العلم على العلم من جهة كونه مدركًا له لا من جهة كون العلم صفة مميزة له ولا كذلك توقف العلم على غيره. والثانى إن حصل به تمييز العلم، فهو رسم وإلا فلا تعريف به.

والحق أن طريق معرفته إنما هو بالرسم، لا بما قيل فيه من الرسوم المزيفة فى أبكار الأفكار، بل بما وقع عليه اختيارنا من أنه عبارة عن صفة يحصل بها لنفس المتصف بها الميز بين حقائق الأمور الكلية ميزًا لا يتطرق إليه احتمال مقابلة، وهو منقسم إلى ما لا أول له، كعلم الله تعالى، وإلى ما له أول، وهو إما ضرورى وهو العلم الحادث الذى لا قدرة للمكلف على تحصيله بنظر واستدلال، وإما نظرى، وهو ما تضمنه النظر الصحيح.

وأما الظن، فترجح أحد الاحتمالين فى النفس على الآخر من غير قطع، وأما

استمداده من العربية، فمن جهة توقف معرفة دلالات الأدلة اللفظية من الكتاب والسنة وأقوال أهل الحل والعقد من الأمة على معرفة موضوعاتها لغة، واختلاف جهات دلالاتها، وذلك يستدعى تفصيلاً محصلاً للفرض.

فنقول: اللفظ إما أن لا يكون موضوعًا لمعنى، وهو المهمل، وإما أن يكون موضوعًا لمعنى، وهو إما أن يكون دالاً على كل ما وضع له، فتسمى دلالته دلالة المطابقة، كلفظ الإنسان بإزاء الحيوان الناطق، أو على جزئه كدلالة الإنسان على أحد جزئه، وتسمى دلالة التضمن، أو على أمر خارج، وتسمى دلالة الالتزام، كدلالة الإنسان على الكاتب، والدلالتان الأوليان لفظية، والثالثة ذهنية، وعلى كل تقدير، فإما أن يكون اللفظ مفردًا، وهو ما لا جزء له يدل على شىء أصلاً كالإنسان، أو مركبًا وهو ما لجزئه دلالة على جزء من معناه، كقولنا: الإنسان حيوان.

والمفرد إما أن يصح تركيب القضية الخبرية من جنسه، وهو الاسم، أو لا يصح، وهو إما أن يصح جعله أحد جزئى القضية الخبرية، وهو الفعل، أو لا يصح، وهو الحرف، أما الاسم، فينقسم على جهات القسمة مبتدأ، إما أن يصح اشتراك كثيرين فى مفهومه أو لا يصح، فإن صح فهو كلى، وسواء كان صفة كالعالم وهو المشتق، أو لا يكون صفة، وهو إما عين كالإنسان، أو معنى كالعلم، وسواء كان ذاتيًا أو عرضيًا، فإن كان ذاتيًا فالمشتركات فيه إما أن تختلف بالذات أو بالعرض، فإن كان الأول، فإن قيل: عليها فى جواب ما هو، فهو الجنس، وإلا فهو جنس الجنس، أو فصل جنس، وإن كان الثانى، فإن قيل: عليها فى جواب ما هو فهو النوع، وإلا فهو فصل النوع، وإن كان عرضيًا، فإن كانت المشتركات فيه مختلفة بالذات، فهو العرض العام وإلا فخاصة، وإن لم يصح اشتراك كثيرين فى مفهومه، فهو الجزئى كزيد.

القسمة الثانية، الاسم إما أن يقصد به البيان مع الاختصار أو لا، فإن كان الأول، فهو الظاهر، وهو إما أن لا يكون فى آخره ألف ولا ياء قبلها كسرة أو يكون، والأول هو الاسم الصحيح، فإن دخله حركة الجر مع التنوين، فهو المنصرف كزيد، وإلا فهو غير المنصرف كأحمد. والثانى هو المعتل، فإن كان فى آخره ياء قبلها كسرة، فهو المنقوص كالقاضى، وإن كان فى آخره ألف، فهو المقصور كالدنيا، وإن كان فى آخره همزة قبلها ألف، فهو الممدود كالرداء، وإن كان لا مع الاختصار، فإن لم يقصد معه التنبيه فهو المضمر، وهو إما منفصل كإنا أو متصل كفعلت، وإن قصد معه التنبيه فهو ما بينهما مثل ذا.

القسمة الثالثة الاسم إما أن يتحد ويتعدد مدلوله، أو بالعكس أو يتكثر، فإن كان الأول، فإما أن يتحد مدلوله فى المتكثرات أو يختلف، فإن كان متحدًا، فإما أن لا تختلف المتكثرات فيه أو تختلف، والأول تسمى دلالته دلالة التواطؤ، كدلالة لفظ الحيوان على الإنسان والفرس. والثانى منه مشككًا، كدلالة لفظ الأبيض على الثلج والعاج، وإن اختلف مدلوله، فإما أن يكون دالاً على الكل حقيقة، كإطلاق اسم القرء على الطهر والحيض، فهو المشترك، أو لا على الكل حقيقة، فهو المجازى، وإن كان الثانى فهو المترادف، كالبهتر والبحتر للقصير، وإن كان الثالث فهو المتباين، كالإنسان والفرس.

القسمة الرابعة الاسم ينقسم إلى الحقيقة والمجاز، أما الحقيقة فى اللغة، فمأخوذ من الحق، وهو الثابت اللازم، ومنه قوله تعالى: ﴿**ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين**﴾ [الزمر: ٧١]، أى ثبتت ولزمت، وأما فى اصطلاح الأصوليين، فقد تطلق على لغوية وشرعية، واللغوية قد تطلق على وضعية وعرفية، وأما الحقيقة الوضعية، فاللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً فى اللغة كالإنسان بإزاء الحيوان الناطق، وأما العرفية، فاللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً بعرف الاستعمال، كتخصيص اسم الغائط بالخارج المستقذر من الإنسان، وتخصيص اسم الدابة بذوات الأربع، وإن كان الأول حقيقة فى اللغة فى الموضع المطمئن من الأرض، والثانى حقيقة فى كل ما يدب.

وأما الحقيقة الشرعية، فهى اللفظ المستعمل فيما كان موضوعًا له أولاً فى الشرع، كاسم الصلاة، والحج، والزكاة، ويعم الحقيقة جميع هذه الاعتبارات أن يقال: هى اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً فى الاصطلاح الذى به التخاطب، وأما المجاز فى اللغة، فمأخوذ من الجواز، وهو الانتقال من حال إلى حال، وفى اصطلاح الأصوليين استعمال اللفظ فى غير ما وضع له أولاً فى الاصطلاح الذى به التخاطب لما بينهما من التعلق، إما لمشابهة محل التجوز لمحل الحقيقة فى شكل أو صفة ظاهرة مشهورة فى محل الحقيقة، أو لمجاورته له غالبًا، أو لأنه كان عليه، أو سيؤول إليه على وجه يعم جميع الحقائق، فلا يخفى وجه التخصيص بحد المجاز بالنسبة إلى كل واحد منهما.

فإن قيل: هذا الحد غير جامع ولا مانع، أما إنه غير جامع، فلخروج التجوز بتخصيص الاسم ببعض مسمياته فى اللغة عنه، إذ ليس هو مستعملاً فى غير ما وضع له، وخروج التجوز بزيادة الكاف فى قوله تعالى: ﴿**ليس كمثله شىء**﴾ [الشورى: ١١]، عنه لعدم استعماله فى شىء أصلاً، وأما أنه غير مانع، فلدخول الحقيقة العرفية،

كلفظ الغائط، وإن كان مستعملاً فى غير ما وضع له أولاً.

فجواب الأول أن لفظ الدابة حقيقة فى مطلق دابة، فاستعماله فى الدابة المخصوصة على الخصوص يكون استعمالاً له فى غير ما وضع له أولاً، وعن الكاف الزائدة أنها إذا لم يكن لها معنى، كانت مستعملة لا فيما وضعت له، وعن الحقيقة العرفية أنها وإن كانت حقيقة بالنظر إلى عرف الاستعمال، لكنها مستعملة فى غير ما وضعت له أولاً فى اللغة، فكانت مجازًا، وإذا عرف معنى الحقيقة والمجاز، فمهما ورد لفظ وتردد فيه، فقد يعرف المجاز من الحقيقة بعدم تبادل مدلوله إلى الفهم عند الإطلاق، إذ هو غالب فى المجاز بخلاف المجاز المنقول، وبصحة نفيه فى نفس الأمر وتعذر اطراده فى مدلوله وتعذر الاشتقاق منه من غير منع وتعذر جمع الحقيقة فيه، وتعذر فهم المدلول منه إلا بقرينة وتعذر تعلق متعلق الحقيقة به، وتوقف استعماله فى مدلوله على تعلقه لمسمى ذلك الاسم فى موضع، وكل ذلك مجاز لا حقيقة، ومع ذلك فقد يشارك المجاز الحقيقة فى امتناع اتصاف الأسماء المخترعة والأسماء الموضوعة فى ابتداء كل وضع بهما، وبهذا يعلم بطلان قول من قال: إن كل مجاز له حقيقة ولا عكس، ويشتركان من جهة أن كل ما عدا الوضع الأول لا يخلو عن أن يكون حقيقة أو مجازًا.

فإذا عرفت أقسام الاسم، فلابد من بيان المسائل المتشعبة عنها، وهى ثمان مسائل:

المسألة الأولى

هل فى اللغة لفظ مشترك[١]؟ اختلفوا فيه، والمختار جوازه ووقوعه، أما الجواز، فلأنا لو فرضناه لم يلزم عنه لذاته محال، أما الوقوع، فقد قيل فى بيانه: إن المسميات غير متناهية، والأسماء متناهية ضرورة تركيبها من الحروف المتناهية، فلو لم يكن فى اللغة ألفاظ مشتركة، لخلت أكثر المسميات عن الأسماء مع دعو الحاجة إليها، وهو ممتنع.

وقال أبو الحسن البصرى: لا خلاف فى إطلاق اسم القرء على الطهر والحيض فى اللغة مع تضادهما، فكان مشتركًا وهما باطلان، أما الأول، فلأنه وإن كانت الحروف متناهية، فالهيئات الحاصلة من تركيبها غير متناهية، وإن كانت الأسماء متناهية

(١) المشترك هو لفظ موضوع لكل واحد من معنيين فأكثر معًا على البدل من غير ترجيح. تيسير الوصول (٤٧٥/١)، وشرح العضد على ابن الحاجب (١٢٩/١). ويلاحظ أنه إذا دار اللفظ بين الانفراد والاشتراك كان الغالب على الظن الانفراد، واحتمال الاشتراك يكون مرجوحًا. المحصول (١٠٥/١).

والمسميات غير متناهية، فغاية ما يلزم من ذلك خلو البعض منها عن الأسماء، وهو غير ممتنع، بدليل أن مدلولات الألفاظ المشتركة عند القائلين بها أنها متناهية.

وأما الثانى فليس فيه ما يدل على كون لفظ القرء مشتركًا، بل لعله متواطئ أو مجاز فى أحدهما، والأقرب فى ذلك أن يقال: اتفق الكل على إطلاق اسم الوجود على القديم تعالى والحادث حقيقة، ولأنه لا يصح نفيه فى نفس الأمر، وهو دليل الحقيقة ومسمى الوجود فيهما مختلف، وإلا لاشتركا فيما يقتضيه الوجود فيهما لذاته من الوجوب والإمكان، وهو محال.

فإن قيل: اللفظ المشترك مما يخل بمقصود الوضع من التفاهم، فكان ممتنعًا، قلنا: إذا قلنا بأن اللفظ المشترك من الأسماء العامة، فلا إخلال كما يأتى تقريره، وإن قلنا: لا، فلا نسلم انحصاره فائدة اللفظ فى تعريف المسميات تفصيلاً من جهة الجملة، فلا سبيل إلى نفيه.

المسألة الثانية

إطلاق لفظ المبدأ على النقطة من الخط والآن من الزمان باعتبار أن كل واحد منهما مبدأ لشىء لا من حيث أنه مبدأ خط أو زمان، فهو متواطىء وليس مشتركًا خلافًا لقوم، وإطلاق لفظ الخمرى على اللون والعنب والدم إن كان باعتبار عموم النسبة إلى الخمر فمتواطىء، وإن كان باعتبار اختلاف النسبة فمشترك.

المسألة الثالثة

منهم من قال بامتناع وقوع الترادف فى اللغة، والمختار جوازه، فإنا لو فرضنا ذلك، لم يلزم منه محال لذاته، كيف وأن ذلك واقع فى لغتين؟ فكانا جائزًا بالنظر إلى وضع اسمين على معنى واحد بالنظر إلى قبيلتين من العرب، وقد وقع ذلك فى قولهم: الصلهب والشوذب للطويل، والبهتر والبحتر للقصير، إلى غير ذلك.

فإن قيل: يلزم من الترادف تعطيل فائدة أحد اللفظين، وهو بعيد عن حكمة الواضع البليغ، وأيضًا فإنه إذا تعددت الأسماء للمسمى الواحد إن وجب على كل واحد حفظ جميع الأسماء عظمت المؤنة، وإن اقتصر كل واحد على بعض الأسماء اختلت فائدة التخاطب لجواز اختصاص كل واحد بمعرفة اسم لا يعرفه الآخر.

قلنا: جواب الأول بمنع اختلال الفائدة، إذ فيه توسعة اللغة، والمساعدة فى النثر والنظم، والوزن العروضى، والجناس، والمطابقة، والخفة فى النطق، إلى غير ذلك، وعن الوجه الثانى أنه ملغى بالترادف فى لغتين مختلفتين، وبه اندفاع ما ذكروه، وقد تشتبه المتباينة بالمترادفة، وذلك عندما إذا كانت الأسماء لموضوع واحد باعتبار صفاته المختلفة، كالسيف والصارم والهندى، أو باعتبار صفته وصفة صفته، كالناطق والفصيح، فيظن بها الترادف، ويفارق المرادف المؤكد أن المرادف لا يزيد مرادفه إيضاحًا، ولا يشترط تقدمه على الآخر، وأنه لا يرادف بنفسه بخلاف المؤكد، والتابع مخالف لهما من حيث أنه لابد وأن يكون على وزن المتبوع، كقولهم: حسن بسن، وشيطان ليطان، وربما لا يكون له معنى.

المسألة الرابعة

فى الأسماء الشرعية، ولا خلاف فى إمكان وضع الشارع أسماء من أسماء اللغة، أو من غير أسمائهم على معنى يعرفونه أو لا يعرفونه، إذ لا يلزم من تقدير وقوعه محال لذاته، وإنما الخلاف هاهنا فيما استعمله الشارع من بعض الأسماء اللغوية، كلفظ الصوم والصلاة ونحوه[1]، هل خرج به عن وضعهم باستعماله فى غير موضوعهم، فأثبته المعتزلة والخوارج والفقهاء، ونفاه القاضى أبو بكر، والمختار إنما هو إمكان كل واحد من القسمين، مع عدم ظهور الترجيح لأحدهما، وتحقيق ذلك بالإشارة إلى مأخذ الفريقين والتنبيه على ضعفه.

---

(١) إذ هناك ألفاظ استعملها الشارع وأراد بها معاني شرعية غير معانيها الموضوعة لها بأصل اللغة، وبيان ذلك:

لفظ الصلاة: هى فى الوضع اللغوى بمعنى الدعاء، وسميت الصلاة الشرعية صلاة لاشتمالها عليه، وهذا هو الصواب الذى قاله الجمهور من أهل اللغة، وغيرهم من أهل التحقيق، وهى مشتقة من الصَّلَوَيْن، وهما جماعة قادمين من جانب الذّنب وعظمات ينحنيان فى الركوع والسجود، ولهذا السبب كتبت الصلاة فى المصحف بالواو.

الزكاة: قال الواحدى: الأظهر أنها مشتقة من زكى الزرع يزكو زكاءًا بالمد، إذا زاد، وكذلك كل شىء يزداد فهو يزكو زكاءً. ويقال أيضًا الزكاة: الصلاح، وأصلها من زيادة الخير، يقال: رجل زكى، أى زائد الخير من قوم أزكياء، وزكى القاضى الشهود، إذا بين زيادتهم فى الخير، وعلى هذا سمى المال المخرج زكاة؛ لأنه يزيد فى المخرج منه ويقيه من الآفات، وهو فى عرف الشرع كما حكاه لطائفة مخصوصة. راجع الماوردى اسم لأخذ شىء مخصوص على أوصاف مخصوصة . لطائفة مخصوصة. راجع تحرير التنبيه (ص٥٦، ١١٥).

أما القاضى، فقد احتج بحجتين، الأولى: أنه لو فعل الشارع ذلك، لزم أن يعرف الأمة مراده منه نفيًا للتكليف بما لا يطاق بطريق التواتر؛ لعدم قيام الحجة فى مثل هذه الأمور بالآحاد. الثانية: أن ما كان من الألفاظ اللغوية موضوعًا لغير مدلوله لغة كلفظ الصلاة والصوم، لا يكون لغويًا كما لو قال: أكرم العلماء، وأراد به الجهال، وما لا يكون عربيًا لا يكون القرآن مشتملاً عليه، وإلا لخرج القرآن عن كونه عربيًا، وهو خلاف قوله تعالى: ﴿**إنا جعلناه قرآنًا عربيًا**﴾ [الزخرف: ٣]، وقوله: ﴿**بلسان عربى مبين**﴾ [الشعراء: ١٩٥].

وأما المثبتون، فقد احتجوا بأمور، منها أن الحروف المعجمة المستعملة فى أوائل السور ليست من لغة العرب، ومنها استعمال لفظ الإيمان الموضوع للتصديق فى الصلاة بقوله: ﴿**وما كان الله ليضيع إيمانكم**﴾ [البقرة: ١٤٣]، واستعمال لفظ الصلاة والصوم والزكاة والحج فى غير موضوعه لغة. ووجه القدح فى الحجة الأولى للنافين، أنها مبنية على امتناع التكليف بما لا يطاق، وسيأتى إبطاله، وبتقدير امتناعه إنما يلزم ذلك أن لو كلفهم تفهيمها قبل تفهيمهم وليس كذلك، وليس ذلك موقوفًا على التواتر، لإمكان التفهم بالتكرير وتظافر القرائن. وفى الحجة الثانية بمنع خروج القرآن باشتماله على كلمات ليست عربية عن كونه عربيًا، فإن البيت من الشعر بالفارسية يسمى فارسيًا، وإن اشتمل على بعض الكلمات العربية.

وفى قول المثبتين أن الحروف المذكورة فى أوائل السور، فلا نسلم خروجها عما وضعت له فى اللغة، وإنما ذكرت على النظم المخصوص على خلاف عادة العرب فى استعمالهم لها لبعث دواعيهم على استعمال القرآن والتفاتهم إليه، لما استلزمه من الأسلوب الغريب، وعن ما ذكروه من الأسماء بمنع التغيير فيها، وذلك لأنه لا يخلو إما أن يكون إطلاقها مع تحقق الموضوع اللغوى، كإطلاق اسم الصلاة على الأفعال المشتملة على الدعاء أو مع خلوها عنه، فإن كان الأول، فإطلاقها إنما هو على المسمى اللغوى، غير أن الشارع شرط فى الأجر أو الثواب تلك الأفعال من غير تغيير فى الوضع، وإن لم يكن الموضوع اللغوى موجودًا، فإنما أطلق اسم الصلاة على الأفعال المخصوصة، مع خلوها عن الدعاء لما بينهما من التلازم غالبًا، وهو جهة من جهة التجوز، والتجوز من وضع اللغة، لا أنه خارج عنه، وعلى هذا فى جميع الألفاظ المذكورة، وإن كان الأصل فى الإطلاق الحقيقة، إلا أنه يلزم منه النقل وتغيير اللغة، ولا يخفى أن التأويل أولى من التغيير، ولهذا كان التأويل أكثر من التغيير.

المسألة الخامسة

ذهب الأستاذ أبو إسحاق إلى امتناع اشتمال اللغة على المجاز، وأثبته الباقون، وهو الحق لصحة استعمال لفظ الأسد في الإنسان الشجاع، والحمار فى الإنسان البليد، لكونهما حقيقة في غيرهما، وليس ذلك بجهة الحقيقة، وإلا لما صح فيه النفى فى نفس الأمر، ولكان ذلك مشتركًا، ولو كان كذلك لما تبادر مدلوله فى أحدهما عند تجرده عن القرائن إلى الفهم لعدم الأولوية، وليس كذلك.

فإن قيل: استعمال اللفظ بجهة المجاز فى محله مع افتقاره إلى القرينة وللاستغناء عنه باستعمال اللفظ الحقيقى يكون مخالفًا لحكمة أهل الوضع، ولأن اللفظ المجازى إن أفاده مدلوله بقرينة، فلا يحتمل معه غيره، وإن كان لا مع قرينة، فهو فى الجهتين حقيقة. وجواب الأول أنه إنما يلزم أن لو خلا المجاز عن فائدة اختصاصه بالخفة على اللسان ومساعدته فى وزن الكلام نظمًا ونثرًا، وحرف الروى والطباق والجناس والتعظيم والتحقير، وليس كذلك. وجواب الثانى أن المجاز مع عدم الشهرة لا يفيد إلا بقرينة، فلا معنى للمجاز سوى هذا، ولا نزاع فى التسمية.

المسألة السادسة

هل يفتقر استعمال اللفظ المجازى فى صور التجوز إلى أن يكون ذلك منقولاً عن العرب؟ اختلفوا فيه، والمختار فى ذلك الوقف، وتحقيقه بالإشارة إلى مأخذ الفريقين والتنبيه على ضعفه حجة المثبتين لو اكتفى بالعلاقة بين محل الحقيقة والتجوز دون النقل، لصح تسمية غير الإنسان نخلة لمشابهتها فى الطول للإنسان، ولصح تسمية الصيد شبكة، والثمرة شجرة، لما بينهما من الملازمة، وهو ممتنع، وحجة النافين أنه لو افتقر إلى النقل لما احتيج إلى العلاقة، وجواب الأولى أنه أمكن أن تكون العرب قد نصت أن مطلق العلاقة كاف فى التجوز مشروطًا بعدم ورود المنع منهم، وجواب الثانية أنه أمكن العلاقة شرطًا فى التجوز دون الحقيقة.

المسألة السابعة

هل يشترط فى بقاء الاسم المشتق بقاء الصفة المشتق منها نفيًا وإثباتًا مطلقًا؟ اختلفوا فيه، ومنهم من شرط ذلك فيما يمكن بقاؤه دون غيره، والمختار الوقف وتحقيقه بالإشارة إلى ضعف المأخذ من الجانبين، أما حجة الشارطين أنه لو صح إطلاق اسم

الضارب حقيقة على شخص ما بعد انقضاء صفة الضرب لما صح نفيه، وحجة النافين أنه يصح أن يقال: هذا ضارب زيد أمس، أطلقوا عليه اسم الضارب مع انقضاء صفة الضرب، وهذا متكلم مع انقضاء صفة الكلام، ولو لم يكن ذلك حقيقة لما كان إطلاق المتكلم حقيقة أصلاً لعدم صحة إطلاقه قبل تمام حروف الكلام.

وجواب الأول أن اسم الضارب حقيقة لمن حصل منه الضرب، وهو أعم من حصول الضرب منه فى الحال، وعند ذلك لا يلزم من صحة سلب الأخص سلب الأعم، وعن الثانية أنه لا يلزم من إطلاق اسم الضارب عليه أن يكون حقيقة، بدليل أن اسم الفاعل بتقدير المستقبل يعمل عمل الفعل، فيقال: ضارب زيدًا غدًا، وليس حقيقة بالاتفاق وما يكون حقيقة مثل إطلاق اسم المتكلم، والمخبر بعد انقضاء حروف الخبر والكلام، فلاحتمال اشتراط مقارنة الصفة للإطلاق فيما يمكن مقارنته.

المسألة الثامنة(١)

اتفقوا على امتناع إجراء القياس فى الأسماء الأعلام كزيد، وأسماء الصفات كالعالم، واختلفوا فى الأسماء الموضوعة على مسمياتها مستلزمة لمعانى فى محالها وجودًا وعدمًا، كإطلاق اسم الخمر على النبيذ لمشاركته للمعتصر من العنب فى الشدة المطربة المخمرة على العقل، فأثبته القاضى أبو بكر، وابن سريج، وجماعة من الفقهاء وأهل العربية، ونفاه أكثر أصحاب الشافعى والحنفية، وجماعة من أهل الأدب، وهو

---

(١) القياس فى اللغة هو تقدير شىء بآخر حتى تُعلم المساواة بينهما، فإطلاقه على المساواة مجازًا من باب إطلاق السبب على المسبب، وهو فى اصطلاح الأصوليين إثبات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر لاشتراكهما فى علة الحكم عند المثبت. يراجع تيسير الوصول (٣/١٤٢٦)، والإحكام للآمدى (٣/٢٦٢).

وما يجرى أو ما يجوز فيه القياس هو عدة أمور:

١ - القياس يجرى فى الشرعيات.

٢ - الكفارات.

٣ - العقليات.

٤ - اللغات.

٥ - الأسباب.

٦ - العادات.

تراجع الأمثلة لهذه الأشياء فى تيسير الوصول (٣/١٤٩٢).

المختار؛ لأنه إما أن يكون نقل عن العرب وضع الخمر على كل ما يخامر العقل، أو على المعتصر من العنب خاصة، أو لم ينقل شيء من ذلك، والأول يكون فيه اسم الخمر للنبيذ بالتوقيف لا بالقياس، والثانى يمتنع معه القياس لما فيه من مخالفة النقل، والثالث أيضًا يمتنع فيه القياس لتردد الوصف الجامع بين أن يكون علة للتعبد به وبين أن لا يكون.

فإن قيل: احتمال كون الوصف الجامع علة ظاهرة لدورانه مع الاسم فى الأصل وجودًا وعدمًا، ثم ما ذكرتموه منتقض بالقياس الشرعى ومعارض بقوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولى الأبصار﴾ [الحشر: ٢]، ومخالف لما نقل عن الشافعى فى تسمية النبيذ خمرًا بالقياس على المعتصر من العنب، وتسمية الشريك جارًا قياسًا على تسمية الزوجة جارًا، ثم كيف ينكر ذلك، والعرب إنما سمت الإنسان والفرس الموجود من ذلك فى زمانهم، ومع ذلك فهذه الأسماء مطردة فى زماننا ولا مدرك له سوى القياس.

قلنا: كما دار الاسم فى الأصل مع عموم الشدة المخمرة، دار مع خصوص الشدة المطربة فى الأصل، ولا اشتراك فيه، كيف وأن ما ذكرتموه من الدوران ينتقض بتسمية الرجل الطويل نخلة، والفرس الأسود أدهم، مع دوران الاسم معقول فى الرجل، ودوران الاسم مع السواد فى الفرس، ويختلف ذلك فى الجمل الطويل والإنسان الأسود، وأما القياس الشرعى، فمستند العمل به الإجماع، ولا إجماع هاهنا والآية فلا عموم لها فى كل اعتبار.

وأما تسمية الشافعى النبيذ خمرًا، فمستنده إلى قوله عليه السلام: «إن من التمر خمرًا»، لا إلى القياس، وكذا مستند تسميته الشريك جارًا، إنما هو التوقيف، وإنما ذكر الزوجة لقطع الاستبعاد، وأما مسمى الإنسان والفرس وغير ذلك عند العرب، إنما هو المعنى الكلى دون الشخصى، فلا قياس. وأما الفعل فما دل على حدث مقترن بزمان محصل، ويدخل فيه الماضى كقام، والمضارع وهو ما فى أوله إحدى الزوائد الأربع، ويتميز المستقبل منه عن الحاضر بالسين أو سوف، وفعل الأمر وهو ما نزع منه حرف المضارعة وفعل ما لم يسم فاعله، وأفعال القلوب والجوارح، وغير ذلك من أفعال التعجب والمدح والذم، والأفعال الناقصة، والفعل وإن كان كلمة مفردة عند النحاة مطلقًا، فالمفرد منه عند غيرهم الماضى دون غيره.

وأما الحرف، فما دل على معنى فى غيره، وهو على أصناف، منها حرف الإضافة،

وهو إما حرف محض كمن، وقد تكون لابتداء الغاية وزائدة وإلى، وقد تكون لانتهاء الغاية، وبمعنى مع، وحتى، وهى فى معنى إلى، وفى للظرفية، وقد ترد بمعنى على، وقد يتجوز بهما، كقولهم: نظرت العلم الفلانى، والباء للإلصاق، وقد ترد للاستعانة والمصاحبة، وبمعنى على، وبمعنى من أجل، وقد تكون زائدة، واللام فهى للاختصاص، وقد تكون زائدة، ورب وهى للتقليل، ولا تدخل على غير النكرات، وواو القسم، فمبدلة عند باء الإلصاق وتاؤه، فهى مبدلة من الواو.

وأما حرف واسم مثل على وهى للاستعلاء، وعن وهى للمباعدة، والكاف ومذ ومنذ، وهما لابتداء الغاية فى الزمان، وأما حرف وفعل مثل حاشا وخلا وعدا، وهى تخفض ما بعدها بالحرفية، وقد تنصبه بالفعلية، ومنها الحرف المضارع للفعل مثل إن، وأن، ولكن، وكان، وليت، ولعل، وهى تنصب الاسم وترفع الخبر، ومنها حروف العطف وهى عشرة منها، أربعة تشترك فى جمع المعطوف والمعطوف عليه فى حكم غير أنها تختلف فى أمور أخر، وهذه هى الواو، والفاء، وثم، وحتى، أما الواو، فقد اتفق أكثر أهل اللغة أنها للجمع المطلق، وقال بعضهم: أنها للترتيب مطلقًا، وقال الفراء: أنها للترتيب، حيث يستحيل الجمع، وقيل: إنها قد ترد بمعنى أو، وقد ترد للاستئناف، وقد ترد بمعنى مع فى باب المفعول معه.

وقد ترد بمعنى إذ، وقد احتج القائلون بأنها للجمع أنها لو كانت للترتيب لتناقض قوله تعالى: ﴿**وادخلوا الباب سجدًا وقولوا حطة**﴾ [البقرة: ٥٨]، وقوله: ﴿**وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدًا**﴾ [الأعراف: ١٦١]، مع اتحاد القضية ولما حسن قول القائل: تقاتل زيد وعمرو، ولكان قول القائل: جاء زيد وعمرو كاذبًا عند تقدم عمرو، وكان قوله: رأيت زيدًا وعمرًا بعده تكرارًا وقبله تناقضًا، ولما حسن الاستفسار عن تقدم أحدهما، ولوجب على العبد الترتيب عندما قال له السيد: ايتنى بزيد وعمرو، ولدخلت فى جواب الشرط كالفاء والكل ممتنع.

وأيضًا فإن واو العطف جارية مجرى واو الجمع فى الأسماء المتماثلة، وواو الجمع لا تقتضى الترتيب، فكذلك واو العطف، وأيضًا فن الجمع المطلق معقول، فلابد له من حرف يدل عليه، وليس هو غير الواو، والجواب عن الشبه الثلاثة الأولى: أن الواو وإن كانت ظاهرة فى الترتيب، فلا يمتنع حملها على الجمع مجازًا بقرينة. وعن الرابعة أن بعده مقيد لامتناع حمله على الجمع مجازًا، فلا يكون تكرارًا، وقوله قبله مفيد لإرادة الجمع

تجوزًا، فلا يكون تناقضًا، وعن الخامسة أنه إنما حسن الاستفسار دفعًا لاحتمال جهة التجوز بها عن الجمع، وعن السادسة إنما لم يجب على العبد الترتيب لقرينة العرف فى ذلك، وعن السابعة النقض بثم وبعد.

وعن الثامنة أنه لا مانع من كون واو العطف جارية مجرى واو الجمع فى الجمع، وإن اختصت عنها بالترتيب كالفاء وثم، وعن التاسعة أن الترتيب المطلق أيضًا معقول ولابد له من حرف يدل عليه، وليس غير الواو، وأما المثبتون للترتيب[1]، فقد احتجوا بقوله تعالى: ﴿**اركعوا واسجدوا**﴾ [الحج: ٧٧]، فإنها للترتيب، وبقوله، عليه السلام، لما نزل قوله تعالى: ﴿**إن الصفا والمروة**﴾ [البقرة: ١٥٨]: «ابدءوا بما بدأ الله به»، ولولا أنها للترتيب لما كان كذلك، وبقوله، عليه السلام، لمن قال: من أطاع الله ورسوله فقد اهتدى، ومن عصاهما فقد غوى: «بئس خطيب القوم أنت، قل: ومن عصى الله ورسوله فقد غوى»، ولو كانت الواو للجمع المطلق لما وقع الفرق، وبقول عمر، وهو من أهل اللسان لشاعر، قال:

كفى الشيب والإسلام للمرء ناهيا ... لو قدمت الإسلام على الشيب لأجزتك

وذلك يدل على الترتيب، وبإنكار الصحابة على ابن عباس بقولهم: كيف يأمرنا بالعمرة قبل الحج، وقد قال الله تعالى: ﴿**وأتموا الحج والعمرة لله**﴾ [البقرة: ١٩٦]، ولولا أن الواو للترتيب لما صح الإنكار، وبإنه لو قال لزوجته قبل الدخول بها: أنت طالق وطالق وطالق، فإنه يقع بها طلقة واحدة، ولو كانت الواو للجمع لوقع الثلاث، ومن جهة المعنى أن الترتيب يستدعى سببًا، والترتيب فى الوجود صالح لذلك، فوجب الحمل على الترتيب.

والجواب عن الآية بمنع استفادة الترتيب من الواو، بل من قوله، عليه السلام: «صلوا كما رأيتمونى أصلى»، وكان قد رتب السجود والركوع فى صلاته. وعن الخبر الأول أن الواو لو كانت للترتيب لكانت فائدة قوله: «ابدءوا بما بدأ الله به»، التأكيد ولو

---

(١) إن تفسير حروف المعانى أمر هام فى أصول الفقه، حيث يحتاج إليه المجتهد فى استنباط الأحكام، وذلك لوقوعها فى أدلة الفقه، ولأنها من جملة كلام العرب، وتختلف الأحكام الفقهية باختلاف معانيها، ومن هذه الحروف حروف الواو.

قال أبو على الفارسى: أجمع نحاة البصرة والكوفة أنها للجمع المطلق، وذكر سيبويه فى سبعة عشر موضعًا فى كتابه أنها للجمع المطلق. وقال البعض أنها للترتيب. يراجع تفصيل ذلك والأمثلة عليه نفائس الأصول للقرافى (ح٣ ص١٠٣٦)، والتحقيق المأمول (ص٢٤٦).

كانت للجمع لكانت فائدته التأسيس والتأسيس أولى. وعن الخبر الثانى أنه إنما قصد بذلك إعظام الرب بإفراده بالذكر أولاً، لا لأن الواو للترتيب، وهو الجواب عن قول عمر، وعن إنكار الصحابة عن ابن عباسٍ، فمستنده أن الواو للجمع، وقد رتب وعن الحكم بالمنع، وبه قال أحمد وبعض المالكية، والليث بن سعد، وابن أبى ليلى، والشافعى فى القديم.

وعن المعنى أنه منقوض لقوله: رأيت زيدًا ورأيت عمرًا، وأما الفاء وثم وحتى، فإنها تقتضى الترتيب وتختلف بأمور، فالفاء تقتضى إيجاب الثانى بعد الأول بغير مهلة، وقد ترد بمعنى الواو وثم توجب المأتى بعد الأول بمهلة، وحتى ظاهرة فى جعل المعطوف جزءًا من المعطوف عليه، وثلاثة منها تشترك فى تعليق الحكم بأحد المذكورين، وهى: أو، وأما، وإما، إلا أن أو وإما يقعان فى الأمر والخبر والاستفهام، وأم لا تقع إلا فى الاستفهام، غير أن أو وأما فى الخبر للشك، وفى الأمر للتخيير، وأو فى الاستفهام مع الشك، وفى وجود الأمرين وأم مع العلم بأحدهما والشك فى تعيينه وثلاثة منها تشترك فى أن المعطوف مخالف للمعطوف عليه فى حكمه، وهى بل، ولا، ولكن، ومنها حروف النفى، وهى ما، ولا، ولم، ولما، ولن، وإن بالتخفيف، فما لنفى الحال أو الماضى القريب من الحال، ولا لنفى المستقبل، ولم ولما فلقلب معنى المضارع إلى الماضى، ولن لتأكيد نفى المستقبل، وإن لنفى الحال.

ومنها حروف التنبيه، وهى ها، وألا، وأما، ومنها حروف النداء، وهى يا، وأيا، وهيا، وأى، والهمزة، ووا، ومنها حروف التصديق والإيجاب، وهى نعم، وبلى، وأجل، وجير، وأى، وإن، فنعم مصدقة لما سبق من قول القائل: قام زيد ما قام زيد، وبلى لإيجاب ما نفى وأجل لتصديق الخبر لا غير، وما بعد هذا للتحقيق، ومنها حروف الاستثناء، وهى إلا، وحاشا، وخلا، وعدا، والحرف المصدرى وهو ما فى قولك: أعجبنى ما سمعت، وأن فى قولك: أريد أن تفعل.

وحروف التحضيض، وهى: لولا، ولوما، وهلا، وألا، وحروف تقريب الماضى من الحال، وهو قد فى قولك: قد قام زيد، وحروف الاستفهام، وهى الهمزة وهل، وحروف الاستقبال، وهى: السين، وسوف، وأن، ولن، وحرفا الشرط، وهما إن ولو، وحرف التعليل، وهو كى وحرف الردع، وهو كلا، ومنها حروف اللامات، وهى لام التعريف الداخلة على الاسم المنكر لتعريفه، ولام جواب القسم والموطئة للقسم، ولام

جواب لو ولولا ولام الأمر ولام الابتداء، ومنها تاء التأنيث الساكنة، ومنها التنوين والنون المؤكدة، هذا ما يتعلق بالمفرد وأقسامه.

وأما المركب من مفردات الألفاظ، وهو الكلام، فاعلم أن اسم الكلام وإن أطلق على النفسانى، فالمقصود هاهنا إنما هو تعريف الكلام اللسانى الدال بالوضع دون المهمل، وقد ذهب أكثر الأصوليين إلى أن الكلمة الواحدة إذا كانت مركبة من حرفين مسموعين فصاعدًا متواضعًا على استعمالها، وهى صادرة من مختار واحد كلام، واختلفوا فيما إذا اجتمع من كلمات وهو غير مفيد كقول القائل: زيد لا كلما، هل هو كلام أم لا، وحاصل ذلك آيل إلى الاصطلاح اللفظى، فإذا كان كذلك كان اتباع أهل الأدب فى ذلك أولى.

قال الزمخشرى: الكلام ما تركب من كلمتين أسندت إحداهما إلى الأخرى، وهو حسن، وأحسن منه أن يقال: ما تألف من كلمتين تأليفًا يحسن السكوت عليه، وأقل ما يكون من اسمين أو من فعل واسم، وسميت الجملة الأولى اسمية، والثانية فعلية، فإذا عرف معنى الكلام اللغوى وما منه تأليفه، فاعلم أن ما وضع من الألفاظ الدالة على معانيها لم يكن لمناسبة طبيعية بين اللفظ والمعنى، خلافًا لبعض المعتزلة؛ لأنا نعلم الواضع لو وضع فى ابتداء الوضع اسم كل ضد على قابله لما كان ممتنعًا، ولو كان بين الأسماء ومسمياتها مناسبة لامتنع، فلم يبق إلا أن يكون اختصاص الألفاظ بمدلولاتها لمخصص مختار.

لكن اختلف الأصوليون فى ذلك المخصص، فذهب الأشعرى وأهل الظاهر وجماعة من الفقهاء إلى أن الواضع لذلك هو الله تعالى، وهو معلوم لنا من جهة التوقيف، وذهبت البهشمية وجماعة من المتكلمين إلى أن ذلك هو من وضع أرباب اللغات، وذهب الأستاذ أبو إسحاق الأسفراينى إلى أن القدر الذى يدعو به الإنسان غيره إلى التواضع بالتوقيف، وما عداه يجوز حصوله بكل واحد من الطريقين.

وذهب القاضى أبو بكر وغيره إلى تجويز كل واحد من هذه المذاهب من غير ترجيح، والمختار أنه إن كان المطلوب هاهنا يقين التعيين، فالحق ما قاله القاضى إذ لا يقين، أو إن كان هو الظن، فالحق ما قاله الأشعرى، ودليله قوله تعالى: ﴿**وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئونى بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا**﴾ [البقرة: ٣١، ٣٢]، دل على أن آدم والملائكة لا يعلمون إلا بتعليم الله تعالى.

فإن قيل: المراد بتعليم آدم إلهامه وبعث داعيته على الوضع، وإن أراد به التوقيف لآدم، فلا يلزم أن يكون أصلها بالتوقيف لجواز أن تكون من مصطلح خلق سابق على آدم، وإن كان أصلها التوقيف، غير أنه يحتمل أن آدم أنسيها، فلم يعرف بها من بعده، واصطلح أولاده بعده على هذه اللغات، وقول الملائكة: ﴿**لا علم لنا إلا ما علمتنا**﴾، لا يدل على أن أصل اللغات التوقيف لما عرفناه فى حق آدم.

والجواب عن الأول أنه خلاف الظاهر المتبادر إلى الفهم من لفظ التعليم، فلا يجوز العدول عنه إلا بدليل، ولهذا فإن من اخترع صناعة من نفسه يصح أن يقال: ما علمه إياها أحد، وإن كان قد ألهمه الله تعالى بها، فلو كان لفظ التعليم حقيقة فى الإلهام لما صح نفيه. وعن الثانى أن الأصل عدم كونها من مصطلح قوم آخرين، وبه جواب الثالث أيضًا، وهو الجواب عما ذكروه فى قول الملائكة.

وأما استمداده من الأحكام الشرعية، فمن جهة أن الناظر فى هذا العلم إنما ينظر فى أدلة الأحكام الشرعية، وذلك يستدعى العلم بحقائق الأحكام ليتصور القصد إلى إثباتها ونفيها لا العلم بوجود الأحكام ونفيها فى آحاد المسائل، فإن الأحكام من هذه الجهة متوقفة على الأصول، وهو دور ممتنع، فإذا عرف فالحكم يستدعى حاكمًا ومحكومًا فيه ومحكومًا عليه، فليفرض فى كل واحد.

* * *

القسم الأول فى الحاكم

وهو الله تعالى، ولا حاكم سواه، ويتفرع عليه أن العقل لا يحسن ولا يوجب شكر المنعم، وأنه لا حكم قبل ورود الشرع، فهذه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى

ذهبت المعتزلة والكرامية والخوارج والبراهمة والثنوية إلى أن الأفعال منقسمة لذواتها إلى حسنة وقبيحة، لكن من ذلك ما يدرك بضرورة العقل كحسن الإيمان وقبح الكفران، ومنها ما يدرك بنظر العقل كحسن الصدق المضر وقبح الكذب النافع، ومنها ما يدرك بالسمع كحسن العبادات، وذهب أصحابنا وأكثر العقلاء إلى نفى ذلك، وإنما إطلاق اسم الحسن والقبح عندهم باعتبار موافقة الغرض ومخالفته، أو باعتبار ورود الأمر بالثناء على فاعله، أو باعتبار أن لفاعله أن يفعله، وكل هذه اعتبارات إضافية غير

حقيقية لاختلافها باختلاف الأحوال.

وقد احتجوا بحجج، منها لو كان الخبر الكاذب قبيحًا لذاته لـزم منـه المحـال، وبيانـه من وجوه:

الأول: أنه إذا قال القائل: إن بقيت ساعة أخرى كذبت، لـم يحسـن منـه الصـدق بتقدير بقائه لما فيه من كذب خبره الأول، فكان ضده حسنًا.

الثاني: الخبر الكاذب، بأن زيدًا فى الدار، ولم يكن فيها، إما أن يكون قبحه لنفس الخبر، أو لعدم المخبر عنه، أو لمجموع الأمرين أو لأمر خارج، والأول محـال، وإلا كـان قبيحًا وإن كان صادقًا، والثانى والثالث محال، وإلا كان العدم مؤثرًا فى الثبوت، والرابـع إن كان الخارج من لوازم الخبر، كان الخبر قبيحًا، وإن كـان صادقًا، وإن كـان لازمًا لعدم المخبر عنه، أو للأمرين كان العدم مؤثرًا فى الثبوت، وإن لم يكن مـن لـوازم الخبر الكاذب أمكن مفارقته، فلا يكون الخبر الكاذب قبيحًا.

الثالث: أن المقتضى لقبح الخبر الكاذب كذبه، ويجب أن يكون ثبوتيًا لكونه مقتضيًـا للأمر الثبوتى، ويمتنع أن يكون قائمًا بجملة حروف الخبر، لامتناع اجتماعها فى الوجود، ويمتنع قيامه بالبعض، وإلا كان ذلك الحرف كاذبًا وهو محال، فلا قبح.

الرابع: لو كان قبح الخبر الكاذب لذاته لما اختلف بقصد الواضع له أمـرًا، ولمـا كـان واجبًا ولا حسنًا عند إفادته لعصمة نبي عن ظالم يقصد قتله، ومنها أنـه لـو كـان الظلـم قبيحًا لكونه ظلمًا، فعدم الاستحقاق داخل فى مفهوم الظلم، فيكـون العـدم علـة للقبـح الثبوتى لاتصاف العدم بنقيضه وهو محال، ومنها أن فعل العبد غير مختار فيه، فـلا يكـون حسنًا ولا قبيحًا، وإنما لم يكن مختارًا فيه؛ لأنه إن كان مضطرًا إليه، فلا اختيار، وإن لـم يكن مضطرًا، فإما أن يفتقر إلى سبب أو لا، فإن افتقر إلى سبب، فإن لم يجز تركـه فهـو مضطر، وإن جاز تركه فإن افتقر إلى مرجح عاد التقسيم، وإلا فهو اتفـاقى، وعلـى كـل تقدير لا يكون اختيارًا.

والجواب عن الأولى أن الحسن منه الصدق، ولا يلزم من ملازمة الكذب له أن يكون قبيحًا، وعن الثانية أنه لا امتناع من قبح الخبر مشروطًا بعدم المخبر والشرط غـير المؤثـر، وعن الثالثة بما يلزمها من امتناع اتصـاف الخـبر بـالكذب، وعـن الرابعـة أنـه لا مـانع أن يكون الوضع وعدم مطابقة الخبر مع علم المخبر به شرطًا فى القبح، وعـن الخامسة أن

الكذب غير متعين بأن لا يقصد الإخبار، وعن السادسة أن عدم الاستحقاق وإن كان لازمًا للظلم، فغير داخل فى مفهومه، وإن كان فيكون شرطًا لا جزءًا مؤثرًا، وعن السابعة أنه يلزم منها أن يكون الرب تعالى غير مختار فى فعله، وهو محال.

والحق فى ذلك أن يقال: لو كان الفعل قبيحًا لذاته، فالمفهوم من كونه قبيحًا لذاته ليس هو نفس ذات الفعل، وإلا لما علم الفعل مع الجهل بقبحه، وإذا كان صفة زائدة فهو صفة ثبوتية؛ لأن نقيضه لا قبح، وهو صفة للعدم المحض، ويلزم من ذلك قيام العرض بالعرض، وهو محال؛ لأن معنى كون العرض فى المحل أنه موجود فى حيث ذلك المحل تبعًا له، فيكون فى حيث الجوهر الذى محله موجود فى حيثه ولا قيام لأحد العرضين بالآخر، وإن كان قيام أحدهما بالجوهر شرطًا فى قيام الآخر به.

فإن قيل: يلزم مما ذكرتموه امتناع اتصاف الفعل بكونه ممكنًا ومعلومًا ومذكورًا، وهو محال، ثم هو معارض بالدليل والإلزام، أما الدليل فهو أن العقلاء متفقون على حسن الشكر وقبح الكفر، والميل إلى الصدق دون الكذب، وإنفاذ الشرف على الهلاك مع قطع النظر عن كل حالة تقدر من شرع أو عرف أو ثناء ومدح، إلى غير ذلك، فلولا حسنه فى نفسه لما كان كذلك، وأما الإلزام، فهو أنه لو توقف التحسين والتقبيح على ورود السمع، لما حكم قبله عاقل بحسن فعل ولا قبحه، حتى أفعال الله تعالى، ويلزم منه ذلك إفحام الرسل لتوقف الوجوب على الشرع على ما يأتى عن قرب، وكل ذلك محال.

والجواب عن الأول أن ما ذكروه أمور تقديرية ليست من الصفات العرضية، فإن قيل مثله فيما نحن فيه، فليس من الأمور الثابتة بالذات، وهو المطلوب، وعن الاستدلال بمنع الحكم بما ذكروه مع فرض تجرده عن كل حالة خارجة عن نفس الفعل، وعن الإلزام أنه لا يلزم من نفى الحسن والقبح الذاتى نفى الحكم بالحسن والقبح فى فعله قبل ورود الشرع، بمعنى أنه موافق للغرض أو مخالف له، أو بمعنى أنه لا حجر على فاعله فى فعله وتركه، وما ذكروه من إفحام الرسل، فيأتى جوابه عن قرب أيضًا.

المسألة الثانية

لا يجب شكر المنعم عقلاً عند أصحابنا وأهل السنة، خلافًا للمعتزلة، حجة أصحابنا من وجهين:

الأول: أنه لو وجب ذلك عقلاً، لكان لفائدة، وإلا كان إيجاب العقل عبثًا ولا عود لها إلى الله تعالى؛ لأنه محال، وإن عادت إلى العبد فإما فى الدنيا، وهو محال، إذ هو محض عناء وتعب، وإما فى الأخرى، وهو محال لعدم استقلال العقل بمعرفة الفائدة الأخروية دون إخبار الشارع.

الثانى: أنه لا معنى للواجب العقلى سوى ترجيح فعله على تركه، والعقل معرف للترجح لا أنه مرجح، فلا يكون موجبًا، فإن قيل: ما ذكرتموه من توقف الإيجاب على الفائدة من إنكاركم للحسن والقبح العقلى غير مستقيم، ثم تلك الفائدة إن وجب تحصيلها استدعت فائدة أخرى، وهو تسلسل ممتنع، وإلا كان ما أوجبه العقل لها أولى بعدم الوجوب، وإن كان لابد من فائدة، فما المانع أن يكون هو نفس الشكر، وإن كان غيره، فلا يمتنع أن يكون هو الأمن من احتمال العذاب بتقدير عدم الشكر، سلمنا دلالة ما ذكرتموه على امتناع الإيجاب عقلاً، لكنه معارض بما يدل على نقيضه، وذلك أنه لو لم يكن العقل موجبًا، لانحصرت مدارك الوجوب فى الشرع، ويلزم من ذلك عند بعثة الرسول جواز قول المبعوث إليه: نظرى فى معجزتك متوقف على الوجوب الشرعى على، وذلك لا يتم قبل النظر فلا أنظر، وفيه إفحام الرسول، وهو محال.

والجواب عن الأول أن ما ذكرناه من طلب الفائدة إنما هو بطريق الإلزام لهم لكونهم قائلين به، وبه يبطل ما ذكروه فى إبطال رعاية الفائدة، كيف وإنه أمكن أن يقال: تطلب الفائدة لفائدة هى نفسها، وذلك غير ممكن فى نفس الشكر، ولو قيل به فى الشكر لزم مثله فى كل فعل، وهو خلاف الإجماع، وما ذكروه من احتمال الأمن، فمبنى على امتناع خلو العاقل عن خطور ذلك له، وهو ممنوع، دليله الشاهد، ثم هو معارض باحتمال خطور العقاب بباله على الشكر بإتعابه لنفسه المملوكة لله تعالى بغير إذنه، وعن إفحام الرسل بمنع توقف الوجوب الشرعى على نظر المبعوث إليه فى المعجزة، كيف وأن ما ذكروه لازم على القول بالإيجاب العقلى؛ لأن العقل لا يوجب بجوهره دون النظر، والجواب يكون مشتركًا.

المسألة الثالثة

لا حكم لأفعال العقلاء قبل ورود الشرع عندنا، وأما المعتزلة، فإنهم قسموا الأفعال الاختيارية إلى ما حسنه العقل، فمنه واجب، ومنه مندوب، ومنه مباح، وإلى ما قبحه العقل، فمنه حرام، ومنه مكروه، وإلى ما لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح، فمنهم من

قال: إنه واجب، ومنهم من قال: إنه حرام، ومنهم من قال: إنه مباح، ومنهم من توقف. احتج أصحابنا بالنقل والعقل، أما النقل، فقوله تعالى: ﴿**وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً**﴾ [الإسراء: ١٥] أمن من العذاب قبل البعثة، وذلك يستلزم نفى الوجوب والحرمة، وأما العقل فهو أن الوجوب والحرمة تستدعى موجبًا ومحرمًا، والموجب والمحرم لا يخرج عن العقل والشرع بالإجماع، ولا شرع قبل ورود الشرع، والعقل غير موجب ولا محرم لما سبق.

فإن قيل: لا حجة فى الآية، إذ ليس العذاب من لزوم ترك الواجب وفعل المحرم، وإن كان لكن شرعًا لا عقلاً، ولا يلزم من انتفاء الوجوب الشرعى قبل البعثة انتفاء الوجوب العقلى، وإن كان لكن ما ذكرتموه لا يدل على نفى الإباحة والوقف لعدم ملازمة العذاب لهما، وأما الدليل العقلى، فقد سبق نافيه، كيف وأن ما ذكرتموه من نفى الحكم الحكم.

والجواب عن الأول أن وقوع العذاب، وإن لم يكن لازمًا، فعدم الأمن لازم، والآية دالة على نفيه قبل الشرع، وبه اندفاع ما ذكره. ثانيًا التمسك بالآية، إنما هو فى نفى الوجوب والحرمة لا غير، وما ذكروه على الدليل العقلى فقد سبق جوابه، ونفى الحكم وإن كان حكمًا، فالمقصود نفى ما أثبتوه من الأحكام لا نفى الحكم مطلقًا، وأما القائلون بالإباحة إن أرادوا به نفى الحرج، فلا نزاع فيه، وإن أرادوا به التخيير بين الفعل والترك، فالمخير إما الشرع أو العقل، ولا شرع قبل وروده، وتخيير العقل مشروط بما قضى العقل بحسنه، أو بما لم يقض فيه بحسن ولا قبح، فهو مبنى على الحسن الذاتى، وقد أبطلناه.

فإن قيل: المباح هو المأذون فيه، وقد ورد دليل الأذن من الله تعالى قبل ورود الشرع، وبيانه أن خلقه الطعوم فى المأكولات والذوق فينا والأقدار على الانتفاع بها وتعريفنا بالأدلة العقلية أنها نافعة غير مضرة لنا دليل الأذن منه فى ذلك بدليل تقديم الطعام بين يدى إنسان على هذه الصورة. قلنا: هذا مبنى على قياس الغائب على الشاهد، فلم قالوا بصحته وبتقدير صحته، بالإباحة تكون شرعية لا عقلية، وأما القائلون بالوقف إن كان ذلك للتردد بين أدلة هذه الأحكام، فهو فاسد لما سبق، وإن عنوا به غير ذلك، فلا بأس به.

* * *

القسم الثانى فى الحكم الشرعى

ويشتمل على مقدمة وستة فصول

أما المقدمة، ففى حقيقته وأقسامه، أما حقيقته، فقد قيل فيها حدود أبطلناها فى كتاب الأحكام، وأسد ما يقال فيه: إنه خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية، وهو مطرد منعكس لا غبار عليه، وهو إما أن يكون من قبيل خطاب الطلب أو لا، فإن كان الأول، فالطلب إما للفعل أو للترك، وكل واحد منها إما جازم أو غير جازم، فالطلب الجازم للفعل هو الوجوب، أو للترك هو الحرمة، وأما غير الجازم للفعل هو الندب، وللترك هو الكراهة، وإن لم يكن طلبًا، فإما تخيير أو لا، والأول هو الإباحة، والثانى هو الحكم الوضعى كالصحة، والبطلان، ونصب الأسباب، والشروط، والموانع، وكون الفعل إعادة، وقضاء، وأداء، ورخصة، وعزيمة، وغير ذلك، ولنرسم لكل واحد فصلاً:

الفصل الأول

فى معنى الوجوب ومسائله

أما الوجوب، فقد يطلق فى اللغة بمعنى السقوط، وبمعنى الثبوت والاستقرار، وفى الشرع فقد قيل: فيه حدود أبطلناها فى كتاب الأحكام، والحق فى ذلك أن يقال: إنه عبارة عن تعلق خطاب الشارع بفعل ما تركه سبب للذم شرعًا فى حالة ما، ولا يخفى ما فيه من الاحتراز، وأما ما يتعلق به من المسائل، فسبع:

المسألة الأولى

هل معنى الفرض والواجب واحد أم لا؟ أما فى اللغة، فقد بينا معنى الواجب، وأما الفرض، فبمعنى التقدير والإنزال والحد، وفى الشرع فهما بمعنى واحد عند أصحابنا، وعند الحنفية اسم الفرض مخصوص بما كان طريق ثبوته قطعيًا، واسم الواجب بما كان طريقه ظنيًا، والأشبه مذهب أصحابنا من حيث أن اسم الفرض قد يطلق على الواجب المظنون عندما إذا أدى صلاة من الخمس مع فوات شرط مختلف فيه، حيث يقال: أدى فرض الله، ويطلق اسم الواجب على الفرض، والأصل فى الإطلاق الحقيقة، كيف وأن اختلاف طريق إثبات الشىء لا يوجب اختلاف حقيقته فى نفسه، وبالجملة فالمسألة لفظية.

المسألة الثانية(١)

الواجب على الأعيان وعلى الكفاية متحدان عند أصحابنا فى معنى الوجوب لتناول ما ذكرناه من حد الوجوب لهما على السوية، وإن اختلفا فى طريق السقوط عن البعض بفعل البعض فى أحدهما دون الآخر خلافًا لقوم، بدليل اختلاف الواجبات فى طريق الإسقاطات مع اتحادها فى معنى الوجوب.

المسألة الثالثة

الواجب فى خصال الكفارة واحد غير معين عند الأشاعرة والفقهاء، وأطلق الجبائى وابنه القول بوجوب الجميع على التخيير، والحق أنه إن كان ما قاله أبو الحسن البصرى من أن معنى قول الجبائى وابنه بإيجاب الجميع أنه لا يجوز ترك الجميع لا كل واحد على البدل، فهذا هو مذهب الفقهاء، ولا خلاف فى غير اللفظ، لكنا ننسج على منوال من تقدم بذكر الحجج من الجانبين، وقد احتج الأصحاب بأن الإيجاب مع التخيير لا يقتضى إيجاب الجميع، بدليل ما لو أتى بالجميع أو ترك الجميع، فإنه لا يثاب ولا يعاقب على الجميع بالإجماع، ولا إيجاب واحد بعينه، إذ هو خلاف مقتضى التخيير، فلم يبق سوى الإبهام.

فإن قيل: آية الكفارة لا دلالة لها على إيجاب الكفارة، إذ أمكن أن يكون المراد منها الإخبار عما يوجد منها من الحانثين، وإن دلت على الوجوب، فالمراد منها إنما هو إيجاب الإعتاق على البعض، والإطعام على البعض، والكسوة على البعض، لا تخيير كل واحد من الأمة بين الجميع، وإن كان ولكن ما ذكروه معارض بما يدل على امتناع إبهام الواجب، وبيانه من خمسة أوجه:

الأول: أنه لو كان الواجب واحد إلا بعينه، لكان منها واحد لا بعينه غير واجب، ويلزم منه التخيير بين الواجب وما ليس بواجب، وفيه رفع معنى الواجب.

الثانى: أن المصلحة المقتضية للإيجاب إن استوت فيها جميع الخصال، لزم اشتراك الكل فى الوجوب، وإلا فلا أولوية، وإن اختصت بالبعض كان هو الجواب.

---

(١) ينقسم الوجوب باعتبار من يجب عليه إلى واجب عينًا، أى على جميع المكلفين، وواجب على سبيل الكفاية، بحيث يسقط الإثم بفعل البعض، فمثال الأول كالصلوات الخمس والحج على المستطيع، ومثال الثانى كالجهاد لفتح البلدان ونشر كلمة لا إله إلا الله، وصلاة الجنازة.

الثالث: أن الواجب ما تعلق به خطاب الإيجاب، وذلك لا يتعلق بأحد أمرين لا بعينه، وإلا لتعلق بأحد شخصين لا بعينه، وهو محال.

الرابع: أن البارى تعالى يعلم ما سيفعله العبد، فكان متعينًا فى علم الله، وإن لم يكن متعينًا عندنا.

الخامس: لو كان الواجب واحدًا لنصب الله عليه دليلاً، ولم يكله إلى تعيين المكلف لعدم معرفته بما فيه المصلحة كسائر الواجبات، فكان الكل واجبًا، ولا يمتنع مع ذلك إسقاط البعض بفعل البعض كما فى فرض الكفاية.

وجواب الأول والثانى أنه مخالف لإجماع الأمة قبل المخالفين، وعن المعارضات أنه يلزم مما ذكروه أن يكون الأمر فى إيجاب عقد الإمامة لأحد الصالحين لها، وتزويج المرأة الطالبة النكاح من أحد الكفأين الخاطبين، وإيجاب عتق عبد من العبيد على ما ذكروه، وهو خلاف الإجماع، وعلى هذا لو قال لزوجتيه: إحداكما طالق، فالحكم كما فى خصال الكفارة.

المسألة الرابعة

إذا فضل وقت الواجب عنه، فهو واجب موسع[1] عند أصحابنا والجبائى وابنه وكثير من الفقهاء بمعنى أن جميع أجزاء ذلك الوقت وقت لأداء ذلك الواجب فيه فيما يرجع إلى سقوط الفرض به وحصول المصلحة، لكن شرط أصحابنا والجبائى وابنه للتأخير عن أول الوقت بدلاً، وهو العزم على الفعل، وأنكره أبو الحسين وغيره، وذهب

---

(١) يجب أن يلاحظ أن الوجوب إن تعلق بوقت محدد، فإنه لا يخلو من ثلاثة أحوال:

الحالة الأولى: أن يساوى الفعل الوقت، ومثال ذلك صوم رمضان، فإن الفعل وهو الصوم يساوى الوقت، وهو شهر رمضان، حيث أنه لا يسع الفعل غيره، فلا يمكن أن يصوم فى شهر رمضان صيام آخر غير صوم هذا الشهر.

الحالة الثانية: أن يزيد الفعل عن الوقت، ويسمى هذا بالواجب الموسع، وهذا النوع من الوجوب يصح إيقاع الفعل فيه فى أى جزء من أجزاء الوقت، وإذا وقع يتحقق به الإجزاء، كصلاة الظهر إلى وقت العصر، فأداء الفعل فى أى وقت من الظهر إلى ما قبل أذان العصر يتحقق به الإجزاء.

الحالة الثالثة: أن ينقص الوقت عن الفعل، ويسمى هذا بالواجب المضيق، ومثال ذلك وجوب الظهر على من زال عذره، كمجنون أفاق، أو حائض قد طهرت، وقد بقى له من الوقت ما يسع تكبيرة الإحرام.

راجع تفصيل ذلك فى المحصول (٢٨٤/١)، نهاية السول (٨٩/١).

قوم إلى أن وقت الواجب هو أول الوقت، وفعل الواجب بعد ذلك يكون قضاء.

وقال بعض الحنفية: وقت الوجوب هو آخر الوقت، لكن اختلفوا فى وقوع الفعل قبل ذلك، فمنهم من قال: إنه نفل يسقط به الفرض، واختلف قول الكرخى منهم، فقال تارة: إن المكلف إذا بقى بنعت المكلفين إلى آخر الوقت كان ما فعله واجبًا، وإلا فنفل، وقال تارة: إن الواجب يتعين بالفعل فى أى وقت، كان حجة أصحابنا أن الإجماع منعقد على آخر الفعل بتقدير أدائه فى أى جزء كان من أجزاء ذلك الوقت عن الواجب، فإن كان غير محصل لمقصود الواجب، فإما أن يبقى المقصود معه أو لا يبقى، فإن بقى بقى الوجوب ضرورة وجود مقتضيه، وإن لم يبق المقصود كان الفعل مفوتًا له، فكان حرامًا، والكل خلاف الإجماع، وإن كان محصلاً لمقصود الواجب، فلا معنى لوجوبه إلا ذلك.

فإن قيل: الواجب ما لا يجوز تركه مع القدرة عليه، وذلك إنما يتحقق فى آخر الوقت دون أوله بالإجماع، فكان الفعل واجبًا فى آخر الوقت دون أوله، وإن سقط الوجوب فى آخر الوقت بالفعل فى أوله، فإنه لا يبعد سقوط الفرض بفعل ما ليس بفرض كالزكاة المعجلة، وإن لم يكن كذلك، فما المانع من تعيين قول الكرخى. وجواب الأول بمنع ذلك فى الواجب الموسع، ولا يلزم أن يكون ندبًا لجواز ترك المندوب من غير بدل، بخلاف الموسع، والزكاة واجبة مؤجلة بعد انعقاد سببها؛ لأنها نافلة قبل تمام الحول.

فإن قيل: لو كان العزم بدلاً عن الفعل فى أول الوقت، لما وجب الفعل بعده، ولما جاز المصير إليه مع القدرة على الأصل كالتيمم مع الوضوء. فجوابه أنه بدل عن تقديم الفعل لا عن أصل الفعل، فلا يوجب سقوط الفعل، ومعنى كونه بدلاً أنه مخير بينه وبين تقديم الفعل، وذلك لا يستدعى العجز عن أصل الفعل، بخلاف الوضوء مع التيمم، وما قيل من الأقوال، فهى باطلة بما قررناه من الدليل، وعلى هذا لو أخر المكلف الواجب عن أول الوقت بشرط العزم، ومات لا يلقى الله تعالى عاصيًا بإجماع السلف، وإذا فعل الواجب فى وقته المقدر سمى أداء، وإن فعل على نوع من الخلل لعذر ففعله ثانيًا فى الوقت سمى إعادة، وإن فعل بعد خروج وقته، ولم يفعل فى وقته سمى قضاء.

المسألة الخامسة

إذا أخر الواجب الموسع عن أول الوقت مع ظن عدم البقاء أثم بالإجماع، وإذا فعله بعد ذلك بتقدير البقاء، قال القاضى أبو بكر: إنه قضاء، محتجًا على ذلك بأن الوقت صار ضيقًا لظنه، ولذلك أثم بالتأخير، وخالفه غيره ردًا عليه بأن جميع الوقت كان وقتًا للأداء، والأصل بقاء ما كان، ولا يلزم من جعل ظن المكلف موجبًا للتأثيم بالتأخير مخالفة هذا الأصل كما لو أخر الواجب الموسع من غير عزم بموافقة القاضى.

المسألة السادسة

اتفقوا على أن ما ينعقد سبب وجوبه فى الأوقات المقدرة إذا فعل خارج ذلك الوقت، لا يسمى قضاء، وما انعقد سبب وجوبه ووجب ففعله خارج الوقت يسمى قضاء حقيقة، وإن لم يجب لمعارض فيسمى أيضًا قضاء، لكن منهم من قال: إنه مجاز؛ لأن اسم القضاء إنما هو حقيقة فيما يستدرك به مصلحة ما فات من الواجب، وهذا ليس بواجب. ومنهم من قال: إنه حقيقة، وهو الأشبه، إذا الأصل أن يكون إطلاق اسم القضاء باعتبار ما به الاشتراك بين هذه الصورة ومحل الوفاق من استدراك مصلحة ما انعقد سبب وجوبه لا غير نفيًا للتجوز والاشتراك عن اللفظ.

المسألة السابعة

ما لا يتم الواجب إلا به إن كان شركًا فى الوجوب، فلا خلاف فى عدم وجوبه، وإن كان شرطًا فى الوقوع دون الوجوب، فقد اتفق أصحابنا والمعتزلة على وجوبه إن كان مقدورًا كالطهارة مع الصلاة، وإن لم يكن مقدورًا فلا، إلا على رأى من قال بتكليف ما لا يطاق، ومن الناس من نفى ذلك مطلقًا.

قال أبو الحسين البصرى: لأنه لو لم يجب لكان تكليفًا بما لا يطاق، لا يفضى إلى التكليف بالفعل مع عدم ما لا يتم إلا به، وليس بحق، فإنه لا يلزم من الوجوب مطلقًا ومن إباحة الشرط مع إمكانه التكليف بما لا يطاق، كيف وإنه لو كان التكليف بالفعل مشروطًا بوجود الشرط لما وجب الشرط، والأقرب فى ذلك أن يقال: الإجماع منعقد على وجوب تحصيل مطلوب الشارع، والتحصيل إنما يكون بتعاطى الأمور الممكنة منه، فالقول بوجوب التحصيل بما ليس واجبًا متناقض.

فإن قيل: وجوب الشرط زيادة على مقتضى النص بالمشروط، فكان نسخًا،

فيستدعى نصًا ناسخًا، والأصل عدمه، ثم لو كان واجبًا لكان مثابًا على فعله ومعاقبًا على تركه وليس كذلك، بدليل ما لو تصور الإتيان بالواجب دونه، ولكان مقدرًا حذرًا من التكليف بما لا يطاق وما يجب غسله من الرأس عند إيجاب غسل الوجه غير مقدر.

فجواب الأول: أن الوجوب الذى هو مقتضى النص باق فلا نسخ. والثانى: بمنع ما ذكروه من الثواب والعقاب، وإنما لم يكن كذلك عند القدرة على الإتيان بالفعل دون الشرط؛ لأنه ليس بواجب بخلاف حالة العجز. والثالث: أن الواجب فى ذلك أقل ما ينطلق عليه الاسم وهو مقدر.

* * *

الفصل الثانى
فى المحظور

وهو فى اللغة قد يطلق على ما كثرت آفاته وعلى المنع، وعلى القطع، وفى الشرع، فقد قيل فيه ضد ما قيل فى الواجب، وقد عرف ما فيه. والحق أن يقال: هو ما فعله سبب للذم شرعًا بوجه ما من حيث هو فعله، والحظر هو تعلق خطاب الشارع بترك ما فعله سبب للذم شرعًا بوجه ما من حيث هو فعله، ويتشعب عنه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى

يجوز أن يكون المحرم أحد أمرين لا بعينه عندنا خلافًا للمعتزلة، ومنهاج الاستدلال والاعتراض كما سبق فى الواجب المخير، غير أن هذه المسألة تختص بسؤال آخر، وهو أن النهى مع التخيير يقتضى الجمع بخلاف الأمر، عملاً بقوله تعالى: ﴿**ولا تطع منهم آثمًا أو كفورا**﴾ [الإنسان: ٢٤]، إذ المراد به النهى عن طاعتهما دون طاعة أحدهما، وجوابه أن الجمع هاهنا إنما استفيد من دليل آخر لا من نفس الآية، ويجب اعتقاد ذلك جمعًا بين الآية وما سبق من دليل التخيير.

المسألة الثانية

لا خلاف فى امتناع اجتماع الوجوب والحرمة فى فعل واحد من جهة واحدة إلا على رأى من يجوز التكليف بما لا يطاق، وإنما الخلاف فى انقسام النوع الواحد إلى واجب وحرام، كالسجود لله والصنم، وفى كون الفعل الواحد بالشخص واجبًا وحرامًا من جهتين، كالصلاة فى الدار المغصوبة، فجوز أصحابنا ذلك، وأكثر العقلاء

فى الصورتين خلافًا لبعض المعتزلة فى الصورة الأولى، وللجبائى وابنه، وأحمد بن حنبل، وأهل الظاهر، والزيدية، ومالك فى رواية عنه فى الصورة الثانية، فإنهم قالوا: لا تصح، ولا يسقط بها الفرض، ووافقهم القاضى أبو بكر فى امتناع الصحة دون سقوط الفرض، والمختار مذهب الأصحاب.

أما فى الصورة الأولى، فلضرورة التغاير بين الواجب والحرام بالشخصية، وأما فى الصورة الثانية، فلتغاير الفعل المحكوم عليه باعتبار اختلاف جهتيه من الغصب والصلاة، ومع ذلك فلا إحالة لعدم اجتماع المقابلين.

فإن قيل على الصورة الأولى إن السجود نوع واحد، وهو مأمور به لله تعالى، فلو كان حرامًا بالنسبة إلى الصنم لاجتمع الأمر والنهى فى شىء واحد، وإنما المنهى عنه قصد السجود للصنم لا نفس السجود، وعلى الصورة الثانية أن الوجوب والتحريم، إنما يتعلق بفعل المكلف لا بغيره، وليس للمكلف فى الصلاة فى الدار المغصوبة سوى فعل واحد، وهو حرام، فلا يكون واجبًا ولا صحيحًا.

وجواب الأول بمنع الأمر بمطلق السجود لله تعالى، بل للسجود لقصد التعظيم له، وذلك غير منهى عنه، وعن الثانى أن المحكوم عليه بالحرمة، إنما هو الفعل من جهة كونه غصبًا بوجوبه الفعل من جهة كونه صلاة ولا إحالة.

فإن قيل: متعلق التحريم، وإن كان مغايرًا لمتعلق الوجوب، إلا أنه ملازم له، فيكون واجبًا؛ لأن ما لا يتم فعل الواجب إلا به واجب، والحرام لا يكون واجبًا، وأيضًا فإن شغل الحيز فى الدار المغصوبة حرام، وهو داخل فى مفهوم الحركة والسكون الداخلين فى مفهوم الصلاة، فجزء الصلاة حرام، فلا يكون مسمى الصلاة واجبًا.

قلنا: جواب الأول أنه باطل بما لو قال السيد لعبده: أوجبت عليك خياطة هذا الثوب، وحرمت عليك سكنى هذه الدار، فإن فعلت هذا أثبتك، وإن فعلت هذا عاقبتك، فجمع بين الأمرين، فإنه يصح أن يقال: فعل الواجب والمحرم، ويحسن من السيد ثوابه وعقابه مع تحقق ما ذكروه فيه، وبه يندفع ما ذكروه من الإشكال الثانى، أيضًا ضرورة دخول شغل الخير المحرم فى مفهوم الحركات والسكنات الداخلة فى الخياطة، كيف وأن إجماع سلف الأمة إلى وقتنا هذا على الكف عن أمر الغصاب بقضاء ما أوردوه من الصلوات فى المواضع المغصوبة، ولولا صحتها منهم لبقى الوجوب، وامتنع على الأمة عدم النكير، وهو دليل على من لم يقل بالإجزاء.

المسألة الثالثة

إذا أوجب الشارع الصوم وحرم إيقاعه فى يوم العيد، قال أبو حنيفة: متعلق التحريم، إنما هو إيقاع الصوم فى يوم العيد لا نفس الصوم، فلا تضاد، وحيث قضى بتحريم صلاة المحدث، إنما كان لفوات شرطها من الطهارة لا للنهى عن إيقاعها مع الحدث، وحيث لم يقض بتحريم الطواف مع الحدث؛ لأنه لم يقم عنده دليل على اشتراط الطهارة فيه. وقال الشافعي بالتضاد، وأن تحريم إيقاع الصوم فى اليوم تحريم لنفس الصوم والمسألة اجتهادية، والأشبه ما ذكره الشافعي؛ لأن اللغوى لا يفرق بين قول القائل حرمت عليك الصوم فى هذا اليوم مع كونه موجبًا لتحريم الصوم، وبين قوله: حرمت عليك إيقاع الصوم فى هذا اليوم، ولا يلزم عليه تحريم الطلاق فى زمن الحيض من تحريم إيقاع الطلاق فيه، وكذا وقوع الصلاة فى الأوقات المكروهة، أما الطلاق فلأن المنهى عنه عنده أمر خارج عن أصل الطلاق وصفته هو ما يفضى إليه من طول العدة، وكذلك الحكم فى الصلاة فى الأوقات المكروهة.

* * *

الفصل الثالث
فى المندوب ومسائله

أما المندوب، فهو فى اللغة مأخوذ من الندب، وهو الدعاء إلى أمر مهم، وفى الشرع[1]، فقد قيل فيه عبارات أبطلناها فى كتاب الأحكام، وأسد ما يقال فيه: إنه المطلوب فعله شرعًا، ولا ذم على تركه مطلقًا، وفيه مسألتان:

المسألة الأولى

مذهب القاضى أبى بكر وبعض أصحابنا أن المندوب مأمور به خلافًا لأبى بكر الرازى والكرخى، حجة أصحابنا أن فعل المندوب يسمى طاعة بالإجماع، وذلك يستلزم امتثال الأمر، فإن امتثال الأمر طاعة إجماعًا، والأصل عدم إطلاق الطاعة على الفعل باعتبار آخر، فكان مأمورًا به.

---

(١) المندوب شرعًا هو ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه، ويطلق عليه أيضًا السنة والنافلة، وهذا التعريف يخرج أحكام كثيرة، فقوله: ما يمدح، يخرج به المباح، حيث لا مدح فيه ولا ذم، وقوله: فاعله، خرج به الحرام والمكروه، حيث يمدح تاركه لا فاعله، وقوله: ولا يذم تاركه، فقد خرج بذلك الواجب بكل أنواعه، حيث أن تاركه يذم.
للمزيد من التفصيل يراجع التحقيق المأمول (ص٩٠)، تيسير الوصول (١٣٨/١).

فإن قيل: أمكن أن يكون طاعة لتعلق الطلب به ممن له الطلب، لا لكونه مأمورًا، ثم لو كان مأمورًا به لكان تركه معصية، ولذلك يقال: أمر فعصى لترك المأمور، وهو خلاف الإجماع، ثم هو معارض بقوله، عليه السلام: «لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة»، نفى الأمر فى السواك مع أنه مندوب. قلنا: الجواب عن الأول أن الطلب هو الأمر عندنا على ما يأتى، فتسليمه تسليم لمحل النزاع. وعن الثانى أن العصيان اسم ذم، وهو مختص بمخالفة أمر الإيجاب لا مطلق أمر. وعن الحديث أنه أراد به أمر الإيجاب بدليل اقتران المشقة به لعدم المشقة فى غير أمر الإيجاب.

المسألة الثانية

المندوب ليس من أحكام التكليف عندنا خلافًا للأستاذ أبى إسحاق؛ لأن التكليف إنما يكون فيما فيه كلفة، والمندوب مخير فى فعله وتركه، فلا كلفة إلا أن يراد بكونه تكليفًا باعتبار وجوب اعتقاد كونه ندبًا، فلا حرج. فإن قيل: المندوب مثاب عليه، فإن فعله رغبة فى الثواب شق عليه كفعل الواجب، وأن تركه شق عليه فوات ثوابه، فيلزم عليه أن يكون حكم الشارع بأن فعل كذا سبب للثواب تكليفًا للزوم ما ذكروه، وليس كذلك بالإجماع.

الفصل الرابع
فى المكروه

وهو فى اللغة مأخوذ من الكريهة، وهو شدة الحرب، وفى الشرع قد يطلق على الحرام، وعلى ترك ما فعله راجح، وإن لم يكن منهيًا عنه، وعلى ما نهى عنه من غير ذم على فعله، وعلى ما فيه شبهة وتردد، وإذا عرف معنى المكروه، فالحكم فى كونه من أحكام التكاليف، فكما سبق فى المندوب.

الفصل الخامس
فى المباح ومسائله

والمباح فى اللغة مشتق من الإباحة، وهى الإعلان، وقد يطلق بمعنى الإذن، وفى الشرع فقد قيل: فيه حدود أبطلناها فى كتاب الأحكام، والحق فيه أن يقال: هو ما دل الدليل السمعى على خطاب الشارع بالتخيير فيه من غير بدل، وتتشعب عنه خمس مسائل:

المسألة الأولى

اتفق الأكثر على أن الإباحة من الأحكام الشرعية لما سبق فى التحديد، ونفى الحرج عن المباح، وإن كان ملازمًا له، فليس هو مدلول لفظ الإباحة حتى تخرج الإباحة عن كونها شرعية لتحقيق ذلك قبل ورود الشرع كما زعم بعض المعتزلة.

المسألة الثانية

المباح غير مأمور به عند الكل سوى الكعبي من المعتزلة وأتباعه، حجة النافين أن الأمر يستدعى ترجيح الفعل على الترك، ولا ترجيح فى المباح، فلا يكون مأمورًا به، ولأنه لو كان مأمورًا لخرج عن كونه مباحًا، والأمة مجمعة على انقسام الأحكام الشرعية إلى الإباحة وغيرها. وللكعبى أن يقول: لا أسلم امتناع الترجيح فى المباح تفريعًا على القول بوجوبه، ويدل على وجوبه أنه ما من مباح إلا والتلبس به يستلزم ترك محرم، وترك المحرم واجب، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، غايته أن ما يترك به الحرام غير متعين، لكن لا خلاف فى تعين وجوب ما عينه المكلف، وعلى هذا قال: فإن المندوب بل المحرم إذا ترك به محرم آخر أنه يكون واجبًا من هذه الجهة، وإن كان مندوبًا أو محرمًا من جهة أخرى، وأما الإجماع، فهو محمول على ذات الفاعل مع قطع النظر عن غيره حالة التلبس به، وما قاله متجه.

المسألة الثالثة

اختلفوا فى دخول المباح فى مسمى الواجب بناء على أن المباح ما خير بين فعله وتركه، أو ما انتفى الحرج عن فعله، والمسألة لفظية.

المسألة الرابعة

مذهب الأكثر أنه لا دخول للمباح تحت خطاب التكليف لكونه مخيرًا فيه، وذهب الأستاذ أبو إسحاق الأسفْراينى إلى أنه مكلف به بمعنى وجوب اعتقاد كونه مباحًا، والمسألة لفظية، فلا مناقضة.

المسألة الخامسة

اختلفوا فى حسن المباح، والحق أنه حسن باعتبار موافقته للفرض، وأن لفاعله أن يفعله شرعًا، وليس حسنًا باعتبار حسنه فى ذاته، ولا باعتبار ورود الأمر بالثناء على فاعله على ما تقرر فيما سبق.

* * *

الفصل السادس
فى الأحكام الثابتة بخطاب الوضع والإخبار

منها الحكم على الوصف بكونه سببًا، والسبب فى اللغة ما يمكن التوصل به إلى مقصود ما، وفى الشرع عبارة عن وصف ظاهر منضبط دل الدليل على كونه معرفًا للإثبات للحكم الشرعى، وسواء كان طرديًا كجعل زوال الشمس سببًا، أو غير طردى كالشدة المطربة، وسواء كان مما يطرد معه الحكم أو لا يطرد، والحكم ليس هو نفى الوصف المحكوم عليه بالسببية، بل نفس قضاء الشارع عليه بكونه معرفًا للحكم الشرعى، ولا معنى لكون السببية حكمًا شرعيًا إلا هذا، وعلى هذا فكل واقعة عرف الحكم فيها بالسبب، فلله تعالى فيها حكمان.

فإن قيل: لو كانت السببية حكمًا شرعيًا لاستدعت معرفًا آخر، ولزم الدور أو التسلسل. قلنا: معرفة السببية مستندة إلى خطاب الشارع، أو إلى طريق من طرق الترجيح، وذلك لا يستدعى سببًا آخر، فلا دور ولا تسلسل، ومنها الحكم على الوصف بكونه مانعًا، وهو منقسم إلى مانع الحكم، وهو كل وصف وجودى ظاهر منضبط مقتضاه نفى مقتضى السبب، مع بقاء حكمة السبب كالأبوة فى باب القصاص، وإلى مانع السبب، وهو كل وصف وجودى يخل وجوده بحكمة السبب يقينًا كالدين فى مال الزكاة.

ومنها الحكم على الوصف بكونه شرطًا، فإما أن يكون عدمه مخلاً بحكمة السبب، فهو شرط السبب، وإن كان عدمه مشتملاً على حكمة مقتضاها نقيض مقتضى السبب مع بقاء حكمة السبب، فهو شرط الحكم. ومنها الحكم بالصحة، أما فى العبادات، فقد تطلق على موافقة أمر الشارع عند المتكلمين، وعلى سقوط القضاء عند الفقهاء، وأما فى المعاملات فمعناها ترتيب ثمرة التصرف المطلوبة منه عليه، ولا بأس بتفسير الصحة فى العبادات بهذا المعنى، والبطلان فنقيض الصحة بكل واحد من هذه الاعتبارات، وهو مرادف للفاسد، وعند أبى حنيفة الفاسد ما كان مشروعًا بأصله ممنوعًا بوصفه كبيع الربا.

ومنها العزيمة، وهى فى اللغة مأخوذة من عقد القلب المؤكد على أمر ما، وفى الشرع عبارة عما لزم العباد بإلزام الله تعالى، ومنها الرخصة، وهى فى اللغة مأخوذة من التيسير، وفى الشرع عبارة عما شرع من الأحكام لعذر مع قيام السبب المحرم.

* * *

فى المحكوم فيه
وهو الأفعال المكلف بها

وفيه خمس مسائل:

المسألة الأولى: فى التكليف بالممتنع(١)

وهو إما أن يكون ممتنعًا لذاته أو لغيره، فإن كان الأول، فمذهب الأشعرى فى أحد قوليه جوازه، وهو مذهب أكثر أصحابه، واختلفوا فى وقوعه، والقول الثانى امتناعه، وهو مذهب البصريين من المعتزلة وأكثر البغداديين، وإن كان ممتنعًا لغيره، كالتكليف بما علم الله أنه لا يكون، فقد اتفقوا على جوازه خلافًا لبعض الثنوية، والمختار الأول وجواز الثانى.

وحجة الأول أن التكليف طلب ما فيه كلفة، والطلب يستدعى تصور المطلوب فى نفس الطالب، والمستحيل لذاته كالجمع بين الضدين لا تصور له فى النفس، فلا يكون مطلوبًا، وعلى هذا فلا يتصور التكليف بسلب الحركة والسكون معًا، بل ترجيح أحد الأمرين كان هو المكلف به، كمن توسط مزرعة مغصوبة خلافًا لأبى هاشم لما فيه من تقليل الضرر كما فى تكليف الزانى بالنزع، وإن استوى الأمران أمكن أن يقال بالتخيير، أو بخلو تلك الواقعة عن حكم الشرع كما فى صورة الساقط من شاهق على صدر صبى محتوش بصبيان لا تخلو الحركة فيه، والسكون عن إتلاف واحد منهم. وحجة الثانى أن إجماع السلف منعقد على أن الله تعالى كلف بالإيمان من علم أنه لا يؤمن كمن علم كفره، فكان حجة على المخالف.

فإن قيل: على الحجة الأولى ما ذكرتموه غير صحيح، فإن المستحيل لذاته لو لم يكن متصورًا فى النفس لما صح الحكم عليه بالإحالة، ثم ما ذكرتموه معارض بما يدل على

---

(١) ومن المسائل التى يمتنع الخطاب بها والتكليف بها المهمل، فالله سبحانه وتعالى لا يخاطبنا بالمهمل، وهو اللفظ الذى لا معنى له ولا يفهم منه شيء عند إطلاقه؛ لأن ذلك يكون من قبيل اللغو، والمولى جل وعلا منزه عن ذلك، إلا أن البعض مما لا يعقد برأيهم، قالوا بجواز ذلك واستدلوا بوقوع المهمل فى القرآن الكريم، وذلك كالحروف المقطعة فى أوائل السور مثل آلم، وحم، وق، طه، الر، وقد رد جمهور المسلمين على ذلك بأجوبة كثيرة منها أن هذه الحروف هى أسماء للسور عند أكثر المفسرين، فليس هذه الحروف مهملة. التحقيق المأمول (ص٢٥٤).

جواز التكليف بالجمع بين الضدين ووقوعه شرعًا، وهو قوله تعالى لنوح: ﴿**إنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن**﴾ [هود: ٣٦]، مع أنهم كانوا مكلفين بالإيمان، وبتصديقه فيما أخبر به عن عدم إيمانهم، وذلك إنما يتم بترك الإيمان، وبقوله تعالى: ﴿**ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به**﴾ [البقرة: ٢٨٦]، ولو كان التكليف بما لا يطاق ممتنعًا لما سألوا رفعه.

وعلى الحجة الثانية، أن تعلق علم البارى تعالى بوجود الفعل أو عدمه، إما أن يكون موجبًا لوقوع ما علم أو لا يكون موجبًا له، فإن كان الأول لزم أن يكون علمه هو القدرة، أو أن يكتفى بالعلم عن القدرة، فلا يكون الرب تعالى قادرًا على شىء ما ويخرج بذلك عن كونه مختارًا، ولم تقولوا به، وإن كان الثانى فقد بطل الاستدلال، ثم إنها معارضة بقوله تعالى: ﴿**لا يكلف الله نفسًا إلا وسعها**﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وبقوله تعالى: ﴿**وما جعل عليكم فى الدين من حرج**﴾ [الحج: ٧٨]، وهو نص فى الباب.

والجواب عن الإشكال الأول أن المحكوم بنفيه عن الضدين إنما هو الجمع المتصور بين المختلفات التى لا تضاد بينها، ولا يلزم من تصور ذلك منفيًا عن الضدين تصور ثبوته لهما، وعن المعارضة بالآية الأولى بمنع تكليف قوم نوح بتصديقهم له فيما أخبر به عن عدم إيمانهم بتكذيبه، وعن الآية الثانية بوجوب حملها على طلب دفع ما يشق مع إمكانه فى نفسه جمعًا بينه وبين ما ذكرناه من الدليل، وبين قوله تعالى: ﴿**لا يكلف الله نفسًا إلا وسعها**﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وعن الإشكال الأول على الحجة الثانية أن ما وجد أو عدم من الممكنات إنما يعلمه البارى تعالى مقدورًا، ولا يخرج بذلك البارى عن كونه قادرًا ولا مختارًا، وعن الآيتين بوجوب حملهما على ما هو ممتنع لذاته جمعًا بينهما وبين ما ذكرناه من الدليل.

المسألة الثانية

تكليف الكفار بفروع الإسلام جائز عند أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة، وواقع شرعًا خلافًا لأكثر أصحاب الرأى وأبى حامد الأسفرايينى من أصحابنا، أما بيان الجواز، فلأنه لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته عقلاً، وأما بيان الوقوع الشرعى، فمن جهة النص والإلزام، أما النص فقوله تعالى: ﴿**لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين**﴾ [البينة: ١]، إلى قوله: ﴿**وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة**﴾ [البينة: ٥]، الضمير فى قوله: ﴿**وما أمروا**﴾ عائد إلى المذكورين أو لا.

وأما من جهة الإلزام، فهو أنه لو امتنع التكليف بالفعل مع عدم شرطه لامتنع التكليف بالصلاة مع عدم الطهارة المقدورة، ولكان من ترك الطهارة لا يعاقب على ترك الصلاة، بل على ترك الطهارة، وهو خلاف الإجماع من المسلمين، فإن قيل: المقصود من التكليف بالفروع إنما هو الامتثال، وذلك غير ممكن مع عدم شرطها عن الإسلام، وغير ممكن مع الإسلام، لكونه يجب ما قبله، وخرج عليه الصلاة مع الطهارة، حيث أنه لا يتعذر فعلها مع الطهارة، وأما الآية، فيجب حملها على الأمر بالصلاة والزكاة بتقدير وجود الإيمان جمعًا بينه وبين ما ذكرناه من الدليل.

وجواب الإشكال الأول بمنع كون المقصود من التكليف الإتيان بالفعل، بل المقصود منه إنما هو العقاب على ترك الفروع بتقدير الإصرار على الكفر، وكذلك الحكم فى الصلاة مع الطهارة، وما ذكروه على الآية، فهو إضمار وتقدير، وهو خلاف ظاهر اللفظ.

المسألة الثالثة

اتفق أكثر المتكلمين على أن التكليف لا يتعلق إلا بما كان من فعل العبد مقدورًا له خلافًا لأبى هاشم فى قوله بأن التكليف قد يكون بأن لا يفعل مع قطع النظر عن التلبس بضده، حجة المتكلمين أن ممتثل التكليف مطيع، والطاعة حسنة، والحسنة مثاب عليها، لقوله تعالى: ﴿**من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها**﴾ [الأنعام: ١٦٠]، ولا فعل عدم محض ليس من فعل العبد لتحققه قبل العبد، فلا يكون مثابًا عليه، لقوله تعالى: ﴿**وأن ليس للإنسان إلا ما سعى**﴾ [النجم: ٣٩].

المسألة الرابعة

اتفق الكل على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه، سوى شذوذ من أصحابنا، وعلى امتناع ذلك بعد حدوثه، واختلفوا فى جواز تعلقه به فى أول زمان حدوثه، فأثبته أصحابنا ونفاه المعتزلة. حجة أصحابنا أن الفعل فى أول زمان حدوثه مقدور للعبد بالاتفاق، فجاز التكليف به، وليس معنى التكليف به إيجاد الموجود، بل إيجاد ما لم يكن موجودًا، وإلا لما كان الفعل فى أول زمان حدوثه أثرًا للقدرة القديمة ولا الحادثة لما فيه من إيجاد الموجود، وهو ممتنع.

المسألة الخامسة

ذهب أصحابنا إلى جواز دخول النيابة فيما كلف به من الأفعال البدنية، وأنه واقع شرعًا خلافًا للمعتزلة، أما الجواز العقلى، فلأنه لا يلزم من تقدير ورود الشرع بذلك محال لذاته، وأما الوقوع الشرعى، فما روى عن النبى ﷺ أنه سمع رجلاً يحرم بالحج عن شبرمة، فقال له النبى ﷺ: «أحججت عن نفسك؟»، فقال: لا، فقال: «حج عن نفسك، ثم حج عن شبرمة».

فإن قيل: المقصود من العبادة البدنية الابتلاء والامتحان قهرًا للنفس الأمارة بالسوء تحصيلاً للثواب على ذلك، وهو غير حاصل من النيابة، فجوابه بمنع تعذر الابتلاء فى الاستنابة لاستحالة خلوها عن بذل مال أو التزام منه، والابتلاء فى ذلك، وإن كان أدنى منه فى تعاطى الفعل بنفسه، فليس المراعى فى باب التكليف أشق التكاليف.

* * *

القسم الرابع
المحكوم عليه، وهو المكلف

وفيه خمس مسائل:

المسألة الأولى(١)

اتفق الكل على أن شرط المكلف أن يكون فاهمًا لخطاب التكليف أصله وتفصيله، وأنه لا يجوز تكليف الصبى والمجنون إلا على رأى من يجوز تكليف ما لا يطاق، ويدخل فيه الصبى المميز لخفاء العقل فيه، وانتفاء ما جعله الشارع ضابطًا لمعرفته، وهو البلوغ، ودليله قوله، عليه السلام: «رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبى حتى يبلغ، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يفيق»، ووجوب الضمانات والزكوات ونفقات الأقارب ليست متعلقة بفعل الصبى والمجنون، بل بما له أو بذمته، وذلك من أحكام خطاب الإخبار دون خطاب التكليف، وكذلك أمره بالصلاة ليس من جهة الشارع لعدم فهم الشارع وخطابه، بل من جهة الولى لقوله، عليه السلام: «مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع»؛ لأنه يعرف الولى ويفهم خطابه، وفى معنى الصبى المميز، بل أولى

---

(١) لا يجوز شرعًا تكليف الغافل كالساهر والنائم، وكذلك لا يجوز تكليف الصبى؛ لأن هؤلاء لا يجوز توجيه الخطاب إليهم؛ لأنهم لا يفهمونه، وأن الله تعالى لا يكلفنا إلا بما نطيق، قال تعالى: ﴿ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به﴾. راجع تيسير الوصول (١/٣١٠).

السكران المخبط والعاقل لعدم فهمه الحكم فيما يجب عليه من الغرامات والزكوات، فعلى ما سبق فى حق الصبى، وفى نفوذ طلاقه منع لنا، وإن نفذ فهو من قبيل ربط الأحكام بالأسباب، وذلك معلوم من خطاب الإخبار دون التكليف.

وقوله تعالى: ﴿**لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى**﴾ [النساء: ٤٣]، فيجب حمله على النهى عن السكر حالة إرادة الصلاة، وتقديره: إذا أردتم الصلاة، فلا تسكروا، إن كان النهى قبل تحريم الشرب ضرورة، ودلالة مفهومه على جواز الشرب، أو على حمل السكر على المنتشر مجازًا؛ لأنه يؤول إليه السكر غالبًا إن كان النهى بعد تحريم الشرب، وحمل قوله تعالى: ﴿**حتى تعلموا ما تقولون**﴾ [النساء: ٤٣] على كمال المثبت جمعًا بينه وبين ما ذكرناه من الدليل.

المسألة الثانية

مذهب أصحابنا جواز تكليف المعدوم خلافًا لباقى الطوائف، ومعنى ذلك قيام الطلب القديم بذات الله تعالى للفعل من المعدوم بتقدير وجوده وفهمه للخطاب، ولا بعد فى ذلك بعد تحقيق كلام النفس، فإن التكليف بمعنى الطلب كما عرفناه فى كتبنا الكلامية، وبهذا التفسير يكون الصبى والمجنون مكلفًا أيضًا، بل أولى، وهل يوصف ذلك بالأمر والخطاب. الحق أنه يوصف بالأمر؛ لأن الأمر هو الطلب على ما حققناه، ولا يوصف بكونه خطابًا عرفًا، والنزاع فى ذلك لفظى.

المسألة الثالثة

اتفقوا على عدم تكليف المخطىء فيما هو مخطىء فيه، واختلفوا فى المكره على الفعل فى تكليفه بوجوده وعدمه، والمختار أنه إذا صار بالإكراه غير مختار، أنه لا يجوز تكليفه عقلاً؛ لأنه غير مختار فيه إلا على رأى من يجوز التكليف بما لا يطاق، أو بالمعنى الذى ذكرناه فى تكليف المعدوم ولا شرعًا؛ لقوله عليه السلام: «رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»، والمراد به رفع المؤاخذة، وهو مستلزم لرفع التكليف.

المسألة الرابعة

ذهب أصحابنا إلى امتناع تكليف الحائض بالصوم، وأثبته قوم، والمختار أنه إن قيل بتكليفها به بتقدير الطهر، فهو حق، وإلا فالصوم حرام حالة الحيض، والحرام لا يكون واجبًا إلا على رأى من يجوز التكليف بما لا يطاق، والقضاء إنما وجب عليها بأمر مجدد استدراكًا لمصلحة ما انعقد سبب وجوبه، ولم يجب لمانع الحيض.

المسألة الخامسة

اتفق الأصوليون على أن المكلف يعلم كونه مكلفًا قبل التمكن من الامتثال إذا كان المأمور وآمره جاهلين بعاقبة الأمر، كأمر السيد لعبده، واختلفوا فيما إذا كان الآمر عالمًا بعاقبة الأمر كالبارى تعالى، فأثبته القاضى أبو بكر وأكثر العلماء، ونفاه المعتزلة، حجة المثبتين أن الأمر والنهى متوجه إلى الجاهل بعاقبة الأمر قبل تمكنه مما كلف به، وأنه يعد متقربًا بالعزم على الطاعة وترك المعصية، وأنه يجب عليه الشروع فى العبادة فى وقتها بنية الفرض، وأن المانع من فعلها آثم بإجماع المسلمين، وذلك كله مع عدم الأمر والنهى محال، فكان الأمر والنهى معلومين للمكلف.

فإن قيل: لا خفاء فى أن تعليق التكليف بشرط معلوم الانتفاء للمكلف لا يكون تكليفًا لما فيه من التكليف بما لا يطاق، والله تعالى عالم بعواقب الأمور، فبتقدير علمه بعدم التمكن من العقل لا يتحقق تكليفه، وعلى هذا فالتكليف لا يكون معلومًا للعبد لتجويز عدم الشرط، وهو التمكن فى علم الله تعالى، وعند ذلك فيجب حمل الإجماع على ما ذكرتموه على ظن الأمر والنهى بناء على ما هو غالب من بقاء المكلف لا على تيقن ذلك.

قلنا: إذا كان شرط الفعل مستحيل الوقوع فى علم الآمر، فإنما يكون أمره تكليفًا بما لا يطاق أن لو قصد به الامتثال، فأما إذا قصد به إصلاح العبد باستعداده فى الحال للقيام بالأمر واشتغاله بذلك عن المعاصى أو امتحانه بما يظهر عليه من أمارات البشر والكراهة حتى يثيبه على هذا ويعاقبه على هذا فلا، وعلى هذا فقد بطل ما ذكروه، ووجب حمل الإجماع المذكور على اليقين دون الظن؛ لأن احتمال الخطأ فى الظن قائم، وهو بعيد عن الإجماع، وعلى هذه القاعدة تجب الكفارة على من مات فى أثناء يوم من رمضان بعد إفساده لصومه، ويجب على المرأة الشروع فى صوم يوم علم الله أنها تحيض فيه، وأنه لو علق وقوع الطلاق على شروعه فى صوم رمضان ومات بعد الشروع فيه فى أثناء اليوم وقع الطلاق، إلى غير ذلك.

* * *

الأصل الثانى
فى الدليل الشرعى وما يتعلق به

أما الدليل، فقد عرفناه فيما تقدم، ومعنى كونه شرعيًا أن طريق معرفته الشرع، وهو إما أن يكون واردًا من جهة الرسول أولاً من جهته، فالأول إن كان من قبيل ما يتلى، فهو الكتاب، وإلا فهو السنة. والثانى إن اشتراط فيه عصمة من ورد عنه، فهو الإجماع، وإن لم يشترط ذلك، فإن كانت صورته بحمل معلوم على معلوم فى حكم بناء على جامع فهو القياس، وإلا فهو الاستدلال، فالثلاثة الأول نقلية والباقية معنوية، والنقلى أصل المعنوى، والكتاب أصل الكل، فهذه خمسة أقسام:

* * *

القسم الأول
فى معنى الكتاب وما يتعلق به

أما الكتاب، فهو الكلام المنقول معجزة للرسول، وفيه ست مسائل:

المسألة الأولى

لا خلاف فى الاحتجاج بما نقل منه متواترًا، وما نقل منه آحادًا، كبعض المنقول من مصحف ابن مسعود، فهذه حجة عند أبى حنيفة، حتى أنه أوجب التتابع فى صوم اليمين بقوله: «فصيام ثلاثة أيام متتابعات»، وليس حجة عند الشافعى، وهو المختار. وحجته أن النبى، عليه السلام، كان متعبدًا بإلقاء القرآن على من تقوم الحجة القاطعة بقولهم، وذلك غير متصور فى الآحاد، فلا يتصور انفراد الواحد به، فبقى خبره مترددًا بين أن يكون عن النبى، أو عن اجتهاده، فلا يكون حجة.

فإن قيل: لا نسلم تعبد النبى بما ذكرتموه، بدليل أن حفاظ القرآن فى زمانه لم يبلغوا عدد التواتر، وأن جمعه كان متلقى من الآحاد، ولهذا اختلفوا فى كون البسملة من القرآن، وأنكر ابن مسعود كون الفاتحة والمعوذتان من القرآن، وإن كان النبى متعبدًا بذلك، فعدم نقل الجميع له لا يخرجه عن كونه قرآنًا، ومنع نقل الواحد منهم لذلك يمنع تواطؤ الكل على الخطاب فى عدم النقل، وإن خرج بذلك عن القرآن، فحيث أورده فى معرض الاحتجاج به يظهر كونه خبرًا عن النبى، عليه السلام، نفيًا للتلبيس عنه بما يوهم الاحتجاج بما ليس بحجة على بعض الناس.

والجواب عن المنع الأول أنه خلاف إجماع المسلمين، وعدم بلوغ حفاظ القرآن فى زمن النبى عدد التواتر لا يمنع ذلك فى كل واحدة واحدة من آياته، وما توقف تلقيه على الآحاد، إنما هو التقديم والتأخير فى آحاد الآيات وطولها وقصرها، لا نفس كونها من القرآن، وكذلك الاختلاف فى التسمية إنما كان فى وضعها فى أول كل سورة لا فى كونها قرآنًا، وإنكار ابن مسعود فى السور المذكورة إنما كان لإجرائها مجرى القرآن فى حكمه، لا لأنها من القرآن، ومع نقل ابن مسعود وإن تعذر نسبة الخطأ إلى الجميع، إلا أنه مما لا تقوم به الحجة فى كونه قرآنًا على ما سبق، وعن الأخير أنه إن صرح به من السنة، فلا كلام فيه، وليس ما نحن فيه كذلك، فلا يكون حجة بالإجماع.

المسألة الثانية

ذهب القاضى أبو بكر وجماعة من الأصوليين إلى إنكار كون التسمية من القرآن فى أول كل سورة، وقضى بتخطئة من قال بذلك من غير تكفير، ونقل عن الشافعى قولان، لكن من الأصحاب من حمل القولين على أنهما من القرآن فى أول كل سورة كتبت معها بخط القرآن أم لا، ومنهم من حمل القولين على أنها هل هى فى أول كل سورة آية بانفرادها، أو مع أول كل سورة آية، وهو الأصح.

حجة الشافعى أن النبى، عليه السلام، كان لا يعرف ختم سورة وابتداء أخرى حتى ينزل عليه جبريل ببسم الله الرحمن الرحيم، هكذا نقله ابن عباس، ولهذا قال ابن عباس: سرق الشيطان آية من القرآن، لما ترك بعضهم البسملة فى أول السورة، وأنها كانت بخط القرآن فى أول كل سورة بأمر النبى، عليه السلام، وأن أحدًا من الأمة لم ينكر على أحد كتابتها كذلك مع ما عرف من النبى، عليه السلام، والصحابة صيانة القرآن عما ليس منه، ولهذا أنكرت الصحابة على من أثبت أوائل السور والتفاسير والنقط، ولذلك كله يغلب على الظن بكونها من القرآن فى أول كل سورة.

فإن قيل: كونها من القرآن إن اشترط فيه القطع، فما ذكرتموه غير قاطع، وإلا جاز إثبات القرآن بأخبار الآحاد، ولم يقولوا به. قلنا: ليس المقصود إثبات كونها من القرآن، فإن ذلك ثابت فى سورة النمل، وإنما المقصود إثبات وضعها فى أول كل سورة، والقطع غير مشترط فى ذلك، ولهذا لم يكفر قائله، بخلاف إثبات أصل القرآن.

المسألة الثالثة

القرآن مشتمل على آيات محكمة ومتشابهة على ما نطقت به الآية، والمحكم قيل: هو ما انكشف معناه وزال عنه الاحتمال، والمتشابه المقابل له ما دخله الاحتمال، إما على السوية كالمجمل أو لا مع السوية كالمجاز، وهما موجودان فى كلام الله تعالى، وقيل: المحكم ما انتظم انتظامًا مفيدًا من غير تناقض، وهو موجود فى القرآن، والمقابل له ما فسد نظمه واختل معناه، ويقال له: فاسد لا متشابه، فلا وجود له فى القرآن، وقيل: المحكم ما ثبت حكمه من الحلال والحرام وغيره، والمتشابه ما فيه من القصص والأمثال، وهما موجودان فى القرآن.

المسألة الرابعة

ما لا معنى له من الألفاظ أجمع الكل على امتناع اشتمال القرآن عليه لكونه هذيانًا خلافًا لبعض الشذوذ. فإن قيل: كيف ينكر ذلك وهو مشتمل على ما لا معنى له كالحروف التى فى أوائل السور، والتناقض فى قوله: ﴿**فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان**﴾ [الرحمن: ٣٩]، مع قوله: ﴿**فوربك لنسألنهم أجمعين**﴾ [الحجر: ٩٢]، والزيادة التى لا فائدة فيها كقوله تعالى: ﴿**تلك عشرة كاملة**﴾ [البقرة: ١٩٦]، وقوله: ﴿**نفخة واحدة**﴾ [الحاقة: ١٣]، و﴿**لا تتخذوا إلهين اثنين**﴾ [النحل: ٥١]، وعلى ما لا يفهم معناه، وهو فى معنى ما لا معنى له.

ويدل عليه قوله تعالى: ﴿**وما يعلم تأويله إلا الله**﴾ [آل عمران: ٧]، وما فيه من الألفاظ الدالة على إثبات اليد، والوجه، والروح، والاستواء على العرش، وغير ذلك. والجواب عن الحروف أنها أعلاها لسورها، وعن التناقض بمنع تحقق شرطه مع اتحاد الزمان، وعن الزيادات أنها تأكيد، وعن الآيات إن صح أن معانيها غير مفهومة للعرب، فغايته الخطاب بما يعلم بالتفهيم، فلا يكون هذا هذيانًا كما لا معنى له، وليس فيها تكليف بما لا يطاق.

المسألة الخامسة

اتفق أهل الظاهر والرافضة على امتناع دخول الأسماء المجازية فى القرآن، وأثبته الباقون، وهو الحق بدليل قوله تعالى: ﴿**ليس كمثله شىء**﴾ [الشورى: ١١]، ﴿**واسأل القرية**﴾ [يوسف: ٨٢]، واسأل العير، و﴿**جدارًا يريد أن ينقض**﴾ [الكهف: ٧٧]،

فإن ذلك غير محمول على ظاهره، فكان مجازًا، فإن قيل: المراد بالمثل نفسه وذاته، ومنه يقال: مثلك لا يقول هذا إشارة إلى نفسه، ومنه قوله تعالى: ﴿**فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به**﴾ [البقرة: ١٣٧]، أى نفس ما آمنتم، فكانت الكاف محمولة على ظاهرها، ومعناه ليس كذاته شيء، وبالقرية مجتمع الناس، فإن اسم القرية مأخوذ من الجمع، وبالعير القافلة ومن فيها من الناس، وبالجدار عينه إذ لا يتعذر على الله خلق الإرادة فيه، فكان كل ذلك محمولاً على الحقيقة، ويجب الحمل على ذلك؛ لأن المجاز كذب بدليل صدق نفى الحمار عن الإنسان البليد، ومقابل الصادق كاذب، ولأن المجاز هو الركيك من الكلام، فكان كلام الله منزهًا عنه، ولأنه لو كان فى كلامه تعالى مجاز لسمى متجوزًا، وهو خلاف الإجماع.

والجواب بمنع حمل المثل على الذات إذ المتبادر إلى الفهم من ذلك إنما هو المشارك للشيء فى أخص وصف نفسه، وأما المثل فى الآية فزائد، وبمنع حمل القرية على مجتمع الناس، بل على المحل الذى فيه الاجتماع، ومنه سمى الزمان الذى فيه اجتماع دم الحيض قرءًا، وبمنع حمل سؤال الجدار على ظاهره لتعذره عادة، وإن كان ممكنًا عقلاً، وهو الجواب عن سؤال العير، ثم وإن أمكن ما قالوه فى مثل هذه الألفاظ، فلا يخفى تعذر الحمل على الحقيقة فى مثل قوله: ﴿**تجرى من تحتها الأنهار**﴾ [البقرة: ٢٥]، ﴿**واشتعل الرأس شيبًا**﴾ [مريم: ٤].

﴿**واخفض لهما جناح الذل**﴾ [الإسراء: ٢٤]، ﴿**الحج أشهر معلومات**﴾ [البقرة: ١٩٧]، ﴿**لهدمت صوامع وبيع وصلوات**﴾ [الحج: ٤٠]، ﴿**أو جاء أحد منكم من الغائط**﴾ [النساء: ٤٣]، ﴿**الله نور السموات والأرض**﴾ [النور: ٣٥]، ﴿**وجزاء سيئة سيئة مثلها**﴾ [الشورى: ٤٠]، ﴿**الله يستهزىء**﴾ [البقرة: ١٥]، ﴿**ومكر الله**﴾ [آل عمران: ٥٤]، إلى غير ذلك.

والمجاز إنما يكون كذبًا أن لو أثبت مدلوله حقيقة، كيف وأن الكذب قبيح، ولا قبح فى استعمال المجاز من ركيك الكلام، بل ربما كان أفصح وأقرب إلى تحصيل مقصود المتكلم على ما سبق، وإنما لم يسم البارى متجوزًا دفعًا لما يتوهم من ذلك من التسمح فى الكلام عندما إذا قيل: فلان متجوز فى كلامه وما هذا شأنه يتوقف إطلاقه على ورود السمع به.

المسألة السادسة

ذهب ابن عباس وعكرمة إلى أن القرآن مشتمل على كلمات غير عربية، ونفاه الباقون، وهو الظاهر، بدليل قوله تعالى: ﴿**وما أرسلنا من رسولاً إلا بلسان قومه**﴾ [إبراهيم: ٤]، وذلك ينفى أن يكون فى القرآن ما ليس من لسان العرب، وما ورد فيه من لفظ المشكاة، والاستبرق، وسجيل، وقسطاس، فلا نسلم أنه غير عربى، وغايته اشتراك اللغات فى بعض الكلمات كما فى لفظ سروال وتنور ونحوه.

فإن قيل: النبى ﷺ مبعوث إلى الناس كافة على ما قال تعالى: ﴿**كافة للناس بشيرًا ونذيرًا**﴾ [سبأ: ٢٨]، وقوله عليه السلام: «بعثت إلى الأسود والأحمر»، فلا يمتنع أن يكون ما جاء به من الكتاب مشتملاً على غير لغات العرب لتحقق خطابه معهم.

قلنا: ذلك لا يوجب اشتمال الكتاب العزيز على غير لغة العرب، وإلا لكان مشتملاً على جميع اللغات، ولما جاز الاقتصار فيه من كل لغة على كلمة واحدة لعدم حصول فائدة الخطاب والإعجاز به.

* * *

القسم الثانى فى السنة

وهى فى اللغة عبارة عن الطريقة المعتادة، وفى الشرع قد تطلق على ما كان من العبادات الرواتب النوافل، وقد تطلق على ما صدر من الرسول من الأدلة الشرعية مما ليس بمتلو، وهذا هو المقصود بيانه هاهنا، ويدخل فى ذلك أقواله وأفعاله وتقاريره. أما الأقوال، فقد اتفقوا على كونها حجة، وسيأتى النظر فى أقسامها وجهات دلالاتها، وأما الأفعال والتقارير، ففيها مقدمتان وخمس مسائل:

المقدمة الأولى
فى عصمة الأنبياء، عليهم السلام[1]

أما قبل النبوة، فمذهب القاضى أبى بكر وجماعة من الأشاعرة ومن المعتزلة أنه لا يمتنع على النبى المعصية كبيرة أو صغيرة[2]، حتى الكفر خلافًا للشيعة، ووافقهم فى ذلك

---

(١) العصمة: هى ملكة نفسانية تمنع صاحبها من الفجور، وقال ابن النجار: هى سلب القدرة على المعصية، أو هى صرف دواعى المعصية عن المعصية بما يلهم الله تعالى المعصوم من ترغيب وترهيب. راجع تيسير الوصول (١١٢٤/٣).

(٢) الصغيرة عرفها العلماء بأنها كل قول أو فعل محرم ولا تجب فيه حد فى الدنيا ولا وعيد فى الآخرة.

أكثر المعتزلة إلا فى الصغائر، وأما بعد النبوة، فقد اتفق الكل على عصمتهم عما يخل بصدقهم فيما دلت المعجزة على صدقهم فيه من أمر الرسالة عمدًا، واختلف فى جواز ذلك عليهم بطريق الغلط والنسيان، فمنع منه الأستاذ أبو إسحاق وجماعة من الأئمة، وجوزه القاضى أبو بكر.

وأما فى غير ذلك، فإن كان كفرًا، فالأكثر على نفيه خلافًا للأزارقة والفضلية من الخوارج، وإن لم يكن كفرًا، فإن كان كبيرة، فقد اتفقوا على العصمة عن تعمده من غير نسيان ولا تأويل سوى الحشوية، ومن جوز عليهم الكفر اتفقوا على جواز ذلك مع التأويل والنسيان سوى الشيعة، وإن لم يكن كبيرة، فإن كان ما يوجب الحكم على فاعله بالخسة ودناءة الهمة كسرقة كسرة، فهو ملحق بالكبيرة، وإن لم يكن كذلك، فقد اتفق أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة على جوازه عمدًا وسهوًا خلافًا للشيعة فى الأمرين، وللجبائى والنظام وجعفر بن مبشر فى العمد، والكلام فى ذلك تصحيحًا وإبطالاً لائق بالعلوم الكلامية، وقد استقصيناه فى كتبنا الكلامية.

* * *

المقدمة الثانية

فى معنى التأسى، والمتابعة، والموافقة، والمخالفة

أما التأسى بالغير، فهو أن يفعل مثل فعله على وجهه من أجل فعله، وكذلك الحكم فى الترك، وأما المتابعة، فإن كانت فى الفعل أو الترك، فهو التأسى بعينه، وإن كانت فى القول، فهى امتثاله على الوجه الذى اقتضاه القول، وأما الموافقة فمشاركته له فيما صدر منه، ولا يشترط أن يكون ذلك من أجله، وأما المخالفة فى القول، فترك امتثاله وفى الفعل، فهو العدول عن مثل ما فعله مع وجوبه، وفى الترك هو فعل مثل ما ترك مع تحريمه، وإذ أتينا على ذكر المقدمتين، فلنرجع إلى المقصود من المسائل:

المسألة الأولى: فى حكم أفعال النبى، عليه السلام

فنقول: أما ما كان من الأفعال الجبلية، كالقيام والقعود ونحوه، فهو مباح بالاتفاق، وأما ما سوى ذلك، فإن ظهر فيه قصد القربة، فمذهب ابن سريج، والاصطخرى، وابن أبى هريرة، وابن خيران، والحنابلة، وجماعة من المعتزلة، أنه محمول على الوجوب، ومنهم من قال: إنه محمول على الندب، وهو قول للشافعى واختيار إمام الحرمين، ومنهم من حمله على الإباحة، وهو مذهب مالك، ومنهم من قال بالوقف، وهو مذهب

الصيرفى والغزالى وجماعة من المعتزلة، وهكذا الحكم والخلاف فيما لم يظهر منه قصد القربة، لكن بعض من جوز على الأنبياء المعاصى، قال هاهنا: إنه محمول على الحظر، والمختار أن ما ظهر فيه قصد القربة إلى الله تعالى، فهو محمول على القدر المشترك بين الواجب والمندوب، وهو ترجيح الفعل على الترك، وذلك لانحصار القربة فى الواجب والمندوب والمشترك بينهم، فرجح الفعل على الترك لا غير، وفعل القربة يدل عليه قطعًا، وما به الاختلاف بين الواجب والمندوب فمشكوك فى دلالة فعل القربة عليه، وليس أحدهما أولى من الآخر، وما لم يظهر فيه قصد القربة، وإن جوزنا عليه فعل الصغيرة غير أنها نادرة الوقوع بالنسبة إلى آحاد المسلمين، فكيف النبى، عليه السلام.

وإذا كان الغالب من فعله أنه لا يكون معصية ولا منهيًا، فما يكون كذلك لا يخرج عن الواجب والمندوب والمباح، والقدر المشترك بين الكل إنما هو رفع الحجر عن الفعل لا غير، والفعل دليل قاطع عليه، وما اختص به كل واحد من الأقسام الثلاثة، فمشكوك فى دلالة الفعل عليه، ولا يمكن حمله على واحد بعينه لعدم الأولوية.

اعترض من قال بالوجوب بأن فعله، عليه السلام، يجب أن يكون حقًا وصوابًا، ونقيض ذلك يكون خطأ وباطلاً، وهو ممتنع عليه، وأيضًا فإن الظاهر من أمر النبى، عليه السلام، أنه لا يختار لنفسه إلا الأكمل والأفضل من أفعاله، والواجب أكمل مما ليس بواجب، فكان فعله واجبًا.

واعترض من قال بالندب أن فعله وإن احتمل أن يكون معصية، إلا أنه بعيد فى حقه لما سبق، بل الظاهر أنه لا يكون إلا حسنة، والحسنة لا تخرج عن الواجب والمندوب، وكل واجب مندوب، وليس كل مندوب واجبًا، فكان حمل فعله على الندب متيقنًا بخلاف الواجب.

واعترض من قال بالإباحة أن الأصل فى الأشياء كلها الإباحة إلا ما دل الدليل على تغييره، والأصل عدم المغير فيما نحن فيه. واعترض من قال بالوقف بأن فعله، عليه السلام، متردد بين الواجب والمندوب والمباح، ولا صيغة للفعل تدل على تعيين البعض، وليس البعض أولى من البعض، فلزم الوقف.

والجواب عن شبهة الوجوب أن فعل النبى، عليه السلام، وإن كان حقًا وصوابًا، فهو أعم من الواجب، ولا يلزم من الأعم الأخص، والواجب وإن كان أكمل وأفضل

من غير الواجب، فلا يلزم أن يكون هو الغالب من فعله، وإلا لما كان المندوب بل المباح فى فعله أغلب من الواجب، وهو محال، وعن شبهة الندب بمنع دخول المندوب فى الواجب على ما سبق تقريره، وعن شبهة الإباحة فنحن قائلون بها فيما لم يظهر فيه قصد التقرب، وما ظهر فيه قصد التقرب، فقد دل الدليل على الإباحة فيه، وعن شبهة الوقف، أنها باطلة بما بيناه من ظهور دليل ترجيح الفعل على الترك عند ظهور قصد التقرب، ودليل نفى الحرج مطلقًا عند عدم ظهور قصد التقرب.

المسألة الثانية

إذا فعل النبى، عليه السلام، فعلاً ولم يقم الدليل على أنه من خواصه، ولا أنه بيان لخطاب سابق، وعلمنا صفته من الوجوب وغيره بطريق من الطرق، فجمهور الفقهاء والمتكلمين على تعبدنا بالتأسى به فى فعله على صفته، ومنهم من منع من ذلك مطلقًا. وقال ابن خلاد بالتأسى فى العبادات دون غيرها، والأول هو المختار، ودليله النص والإجماع، أما النص، فقوله تعالى: ﴿**فلما قضى زيد منها وطرًا زوجناكها**﴾ [الأحزاب: ٣٧]، ولولا أنه متأسى به، لما كان للآية معنى.

وأيضًا قوله تعالى: ﴿**قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله**﴾ [آل عمران: ٣١]، وقوله: ﴿**لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر**﴾ [الأحزاب: ٢١]، جعل متابعته والتأسى به من لوازم المحبة ورجاء الله واليوم الآخر، ويلزم من عدم المتابعة انتفاء محبة الله الواجبة، ومن عدم التأسى انتفاء وجه الله واليوم الآخر، وهو كفر، وأما الإجماع، فهو أن الصحابة كانوا مجمعين على الرجوع إلى أفعاله كتقبيله للحجر الأسود، وتقبيله وهو صائم، إلى غير ذلك.

فإن قيل: أما الآية الأولى، وإن دلت على التأسى به فى التزويج بأزواج الأدعياء، فلا دلالة لها على التأسى به فى كل شىء، والآيتان الأخيرتان فلفظ المتابعة ولفظ التأسى فيهما مطلق لا عموم فيه، ونحن قائلون بهما فى أقواله، فلا تبقى حجة فيما سواه، وأما الإجماع، فلا نسلم أن مستند ما كانوا يفعلونه التأسى بالنبى، بل فى المباح البقاء على الأصل، وفيما عداه الأقوال الدالة عليه.

والجواب عن الإشكال على الآية الأولى أنه لو لم يكن التأسى بالنبى لازمًا فى جميع أفعاله لما فهم المؤمنون من إباحة ذلك فى حق النبى، عليه السلام، الإباحة فى حقهم

لعدم دلالة الآية على خصوص متابعة النبى ﷺ فى ذلك الحكم دون غيره، ولا يمكن إسناد فهم الإباحة فى حقهم إلى الإباحة الأصلية، وإلا لما كان لتعليل تزويج النبى، عليه السلام، بنفى الحرج عن المؤمنين معنى، وعن الإشكال عن الآيتين الأخيرتين أن المتابعة والأسوة إنما قصد بهما إظهار شرف النبى ﷺ، وذلك فى العموم أولى منه فى الخصوص، وعما ذكروه على الإجماع، فهو خلاف المشهور من احتجاج بعض الصحابة على بعض بأفعاله، والرجوع إليها بعد اختلافهم، ولو كان ثم دليل سوى ذلك لبادروا إليه قبل البحث عن أفعاله، وعلى هذا يكون الحكم فى تركه.

المسألة الثالثة

إذا فعل واحد فعلاً، وعلم به النبى، عليه السلام، فإما أن يكون قد سبق منه النهى عنه وتحريمه أو لا، فإن كان الأول، فإن لم يكن قادرًا على الإنكار لمانع ما، فالسكوت عنه لا يدل على نسخه عن ذلك الشخص إجماعًا، وكذلك الحكم إن كان قادرًا على الإنكار، لكن قد علم من ذلك الشخص الإصرار على ذلك الفعل واعتقاده إباحته، كتردد أهل الذمة إلى كنائسهم، وإلا فسكوته عنه دليل نسخه عنه، وسواء كان الشخص عالمًا بسبق التحريم أو لا، وإلا كان فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو ممتنع إلا على القول بتكليف ما لا يطاق، وإن كان الثانى فسكوته عنه مع إمكان الإنكار لاسيما إذا وجد منه استبشار يدل على جوازه بذلك الشخص، وإلا لكان سكوته محرمًا، وكان مؤخرًا للبيان عن وقت الحاجة، وهو ممتنع إلا على القول بتكليف ما لا يطاق.

المسألة الرابعة

لا يتصور التعارض بين أفعال النبى ﷺ حتى يكون البعض ناسخًا لحكم البعض، أو مخصصًا له، إذ لا عموم لهما ولا لأحدهما، اللهم إلا أن يدل الدليل على أن ما فعله النبى مما يجب تكريره عليه فى ذلك الوقت، أو على لزوم تأسى أمته به، فتركه لذلك الفعل فى ذلك الوقت بالتلبس بضده مع ذكره له والقدرة عليه يكون ناسخًا أو مخصصًا لحكم ذلك الدليل لا لحكم ما سبق من فعله لاستحالة رفع ما وجد.

المسألة الخامسة

إذا تعارض فعل النبى عليه السلام وقوله، فإن لم يدل الدليل على تكرر الفعل فى

حقه، ولا على تأسى الأمة به، فقوله إن كان خاصًا بنا، فلا تعارض، وكذلك إن كان خاصًا به، وهو متأخر عن الفعل، وإن كان متقدمًا على الفعل، فمن قال: يجوز نسخ الحكم قبل التمكن من الامتثال جعل الفعل ناسخًا لحكم القول وإلا فلا، وإن كان قوله عامًا له ولنا، فلا معارضة إن كان الفعل متقدمًا لا بالنسبة إليه ولا بالنسبة إلينا، وإن كان متأخرًا، فلا معارضة أيضًا بالنسبة إلينا، وأما فى حقه، فالحكم كما إذا كان قوله خاصًا به، وإن دل الدليل على تكرره فى حقه وتأسى الأمة به، أو على أحدهما دون الآخر.

فإن كان الأول، فقوله إن كان خاصًا به، فالمتأخر ناسخ للمتقدم فى حقه دون أمته، وإن جهل التاريخ، فلا معارضة بالنسبة إلى أمته، وأما بالنسبة إليه، فمنهم من قال بوجوب العمل بالقول، ومنهم من عكس، ومنهم من توقف حتى يظهر التاريخ، والمختار العمل بالقول لقوة دلالته من حيث إنه يدل على جواز الفعل بوضعه ودلالة الفعل عليه بواسطة أن النبى لم يفعل المحرم مع افتقاره إلى دليل غامض، ولأن العمل بالقول يفضى إلى رفع حكم العقل فى حق النبى، عليه السلام، لا غير، والعمل بالفعل يفضى إلى رفع حكم القول بالكلية، فكان الجمع ولو من وجه أولى، والفعل وإن كان مما يحصل به البيان للقول، فبيانه عليه السلام الصلاة المأمور بها، ومناسك الحج، وغير ذلك بفعله، فلا يوجب ذلك ترجحه فى الدلالة مع أن أكثر بيان الأحكام بالقول لا بالفعل، ولولا أنه أقوى فى الدلالة لما كان كذلك.

وأما إن كان قوله خاصًا بنا، فإن كان متأخرًا، فهو رافع لحكم الفعل فى حقنا، وإن كان متقدمًا فالفعل رافع لحكم القول إن جوزنا النسخ قبل التمكن من الامتثال، وإلا فلا، وإن جهل التاريخ، فالمختار العمل بالقول كما علم، وإن كان القول عامًا له ولنا، فالمختار إنه ناسخ لحكم المتقدم، وإن جهل التاريخ، فالخلاف كالخلاف فيما تقدم، والمختار كالمختار.

وأما إن دل الدليل على تكرر الفعل فى حق النبى، عليه السلام، دون تأسى الأمة، فإن كان القول خاصًا بالأمة، فلا تعارض، وإن كان خاصًا به أو هو عامًا له ولأمته، فالتعارض إنما يتحقق بالنسبة إلى النبى دون الأمة، ولا يخفى الحكم إن علم التاريخ أو جهل.

وأما إن دل الدليل على تأسى الأمة به دون تكرره فى حقه، فإن كان القول خاصًا

به، وكان متقدمًا على الفعل، فالفعل رافع لحكم القول فى حقه دون أمته، وإن كان متأخرًا، فلا معارضة أصلاً وإن جهل التاريخ، فالخلاف والمختار كما تقدم، فإن كان القول خاصًا بأمته، فالمعارضة إنما تتحقق بالنسبة إلى الأمة لا غير، فأيهما كان متأخرًا، فهو رافع لحكم المتقدم، وإلا فالخلاف والمختار كما سبق.

وأما إن كان القول عامًا له ولأمته، فإن كان متأخرًا فهو ناسخ لحكم الفعل فى حق الأمة لا غير، وإن كان متقدمًا على الفعل، فالفعل رافع لحكم القول فى حقه وفى حق أمته، وإن جهل التاريخ، والمختار ما تقدم.

* * *

القسم الثالث فى الإجماع(١)
وما يتعلق به من المسائل

أما الإجماع فقد يطلق فى اللغة بمعنى العزم والتصميم على الشىء، ومنه يقال: أجمع فلان على كذا، إذا عزم عليه، وبمعنى الاتفاق، ومنه يقال: أجمع القوم على كذا، إذا اتفقوا عليه. وفى اصطلاح الأصوليين، فقد قيل فيه عبارات أفسدناها فى كتاب الأحكام، والمختار فى ذلك أن يقال: إنه عبارة عن اتفاق جملة أهل الحل والعقد من أمة محمد عليه السلام فى عصر ما على حكم واقعة من الوقائع، ولا يخفى ما فيه من الاحتراز، وإن أدرجنا من ليس من أهل الحل والعقد فى الإجماع من المكلفين أبدلنا أهل الحل والعقد بالمكلفين من المجتهدين وغيرهم ويتشعب عنه ست وعشرون مسألة:

المسألة الأولى

مذهب أكثر الأصولين جواز اتفاق أهل الحل والعقد على حكم غير معلوم بالضرورة ونفاه الأقلون، والمختار جوازه؛ لأنه لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته.

فإن قيل: اتفاقهم إن كان عن دليل قطعى، فالعادة تحيل عدم نقله، ولو نقل كان كافيًا فى الدلالة، وإن كان عن دليل ظنى، فالعادة مع اختلاف الأذهان والدواعى تحيل اجتماع الخلق الكثير عليه كما تحيل اتفاقهم على أكل طعام معين فى يوم واحد، وإن كان لا عن دليل، فهو أبلغ فى الإحالة.

(١) قد عرف الأصوليون الإجماع بأنه اتفاق مجتهدى أمة محمد ﷺ بعد وفاته فى عصر من الأعصار على أمر من الأمور. والمراد بالاتفاق هو الاتفاق والاشتراك فى عدة أمور، وهى الاتفاق فى الاعتقاد أو القول أو الفعل. راجع مختصر حصول المأمول من علم الأصول (ص٦١).

قلنا: إذا كان الدليل قاطعًا، فإنما تدعو الحاجة إليه أن لو لم يكن الإجماع كافيًا فى معرفة حكمه وإلا فلا، وإن كان ظنيًا، فلا يمتنع الاتفاق عليه من الطائفة الكثيرة بدليل اتفاق أهل الشبه على حكم شبهتهم مع معارضة الدليل القاطع لها، فالظنى إذا لم يكن معارضًا بالقاطع أولى بالاتفاق، كيف وأن ما ذكروه باطل باتفاق جميع المسلمين على وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان ونحوه.

المسألة الثانية

القائلون بتصور انعقاد الإجماع اختلفوا فى تصور معرفته، فنفاه أحمد بن حنبل فى رواية وجماعة، وأثبته الأكثرون، وهو الحق بدليل علمنا بأن من مذهب جميع الشافعية امتناع جواز قتل المسلم بالذمى، وبطلان النكاح بلا ولى، وأن من مذهب جميع الحنفية نقيض ذلك، والوقوع دليل الجواز وهو دارى لما يتخيل من نفيه.

فإن قيل: مستند علمنا بذلك علمنا بقول الشافعى وأبى حنيفة، وهو ممكن لتوحده، ويلزم من ذلك علمنا باعتقاد ذلك فى حق كل من يتبعهما بخلاف الإجماع، حيث إنه لم يظهر لنا نص عن الله والرسول يكون مستند إجماعهم، فهو باطل بما نعلمه من اتفاق النصارى واليهود على إنكار بعثة محمد عليه السلام، مع عدم علمنا بإسناد ذلك إلى معين متبع لهم.

المسألة الثالثة

اتفق أكثر المسلمين على أن الإجماع حجة يجب العمل به خلافًا للشيعة والخوارج والنظام، وقد احتج المثبتون لذلك بحجج نقلية وعقلية، أما الحجج النقلية، فكلها ظنية، وهى كافية لمن اعتقد كون الإجماع حجة ظنية دون من اعتقد كونه حجة قطعية، ونحن نذكر هاهنا الأرجح منها، ونعقبه بالمسلك العقلى اليقينى، ومن أراد الاطلاع على ما ضمناه هاهنا من الطرق الظنية تقريرًا واعتراضًا وانفصالاً، فعليه بمراجعة كتاب الأحكام.

أما الحجة النقلية، فما روى عن النبى ﷺ من الأخبار الكثيرة النازلة منزلة التواتر لاختلاف ألفاظها واشتراكها فى الدلالة على عصمة هذه الأمة عن الخطأ فيما أجمعوا عليه، كقوله عليه السلام: «أمتى لا تجتمع على الخطأ، أمتى لا تجتمع على الضلالة، ولم يكن الله بالذى يجمع أمتى على الضلالة، لم يكن الله ليجمع أمتى على خطأ، وسألت الله أن لا يجمع أمتى على الضلالة فأعطانيه»، «ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله

حسن»، «يد الله مع الجماعة، ولا يبالى بشذوذ من شذ»، «ومن سره بحبوحة الجنة، فليلزم الجماعة»، «ولا تزال طائفة من أمتى على الحق حتى يظهر أمر الله»، «من خرج من الجماعة قيد شبر، فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه»، «من فارق الجماعة ومات مات ميتة الجاهلية»، «عليكم بالسواد الأعظم»، إلى غير ذلك من الأحاديث التى لا تحصى ولم تزل مشهورة بين الصحابة معمولاً بها لم ينكرها منكر إلى زماننا هذا.

فإن قيل: لا نسلم بلوغ هذه الأخبار إلى حد التواتر، وإن سلمنا ذلك، لكن يحتمل ؟ الخطأ والضلالة بالكفر، وإن سلمنا إرادة كل خطأ لكن يحتمل أنه أراد بالأمة كل من آمن به إلى يوم القيامة، لا أهل كل عصر على انفراده، سلمنا إرادة أهل كل عصر على انفراده، فلم قلتم بامتناع مخالفته لآحاد المجتهدين، مع أن كل مجتهد مصيب على ما يأتى، سلمنا دلالة ما ذكرتموه على كون الإجماع حجة، لكنه معارض بما يدل على نقيضه، وبيانه من جهة الكتاب والسنة والمعقول.

أما الكتاب، فقوله تعالى: ﴿**ونزلنا عليك الكتاب تبيانًا لكل شىء**﴾ [النحل: ٨٩]، وقوله: ﴿**فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول**﴾ [النساء: ٥٩]، فدل على أنه لا حاجة إلى الإجماع، وقوله تعالى: ﴿**لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل**﴾ [النساء: ٢٩]، ﴿**وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون**﴾ [البقرة: ١٦٩]، نهى كل الأمة عن هاتين المعصيتين، وهو دليل تصور الخطأ منهم.

وأما السنة، فقوله عليه السلام: «لا ترجعوا بعدى كفارًا»، نهى الكل عن الكفر، فدل على تصوره منهم. وأما المعقول، فما ذكرناه فى المسألتين الأولتين.

والجواب عن السؤال الأول، أن هذه الأخبار وإن تعذر بيان انتهائها إلى حد التواتر، فلا يخرج عن إفادة الظن القوى المقارب للقطع على ما بيناه، وهو المطلوب هاهنا، وعن الثانى أن هذه الأخبار معلوم أنها وردت فى معرض الإنعام والامتنان على هذه الأمة باختصاصهم بنفى الضلال والخطأ عنهم، وفى حمل ذلك على نفى الكفر إبطال فائدة التخصيص لهم بذلك لمشاركة بعض آحاد الناس لهم فى ذلك، كيف وإن هذه الأخبار إنما وردت لإيجاب متابعة الأمة والنهى عن مخالفتهم، وذلك إنما يتحقق بالحمل على نفى جميع أنواع الخطأ.

وعن الثالث أن ذلك مما يخرج الإجماع عن كونه متبعًا إلى يوم القيامة، وهو خلاف

ما دلت عليه الأخبار، وعن الرابع أنه إذا ثبت انتفاء الخطأ عن الأمة فيما ذهبوا إليه، فقد أجمعوا على وجوب اتباعهم فيما ذهبوا إليه، كيف وإنه يمتنع الإصابة مع مخالفة الإجماع كما يأتى.

وعن المعارضة بالآية الأولى، أنه ليس فى إثبات كون الإجماع حجة ما ينافى كون الكتاب تبيانًا لكل شيء حتى كون الإجماع حجة. وعن الآية الثانية القول بموجبها، حيث أن الإجماع متنازع فيه، وقد رددناه إلى قول الرسول. وعن الآية الثالثة والرابعة أنهما يدلان على جواز صدور المعصية من الأمة، وليس فى ذلك ما يدل على الوقوع حتى يكون معارضًا بما ذكرناه، وهو الجواب عن السنة أيضًا. وعن المعقول ما سبق فى المسألتين المتقدمتين.

الحجة الثانية من جهة المعقول، أن الخلق الكثير من أهل كل عصر إذا اتفقوا على حكم وجزموا به، وكان عددهم قد انتهى إلى حد التواتر، فالعادة تحيل أن يكون ما حكموا به خطأ، ولا ينتبه أحد منهم على الخطأ فيما قطعوا به، غير أن سلوك هذه الطريقة فى إثبات كون الإجماع حجة مختص بما بلغ فيه عدد المجمعين إلى حد التواتر دون ما نقص عنه، ولا يختص ذلك لإجماع أهل الحل والعقد من المسلمين، بل هو عام حتى فى الكفار.

المسألة الرابعة

اتفق القائلون بكون الإجماع حجة شرعية، على أنه لا اعتبار فى الموافقة والمخالفة بمن هو خارج عن الملة الأصلانية، ولا يشترط فيه موافقة كل الأمة إلى يوم القيامة، أما الأول، فلأن مستند كون الإجماع حجة، إنما هو الأدلة السمعية، ولا دلالة فيها على غير المسلمين، لكن هذا إنما يصح فيما إذا تمسك فى كون الإجماع حجة بالسمع دون العقل، وأما الثانى، فلما سبق فى المسألة المتقدمة.

المسألة الخامسة[1]

ذهب الأكثر من القائلين بالإجماع إلى أنه لا اعتبار بالعامى من أهل الملة فى الموافقة

---

(١) يراجع تفصيل هذه المسألة الهامة فى: جمع الجوامع (٢/١٧٩)، المحصول (٢/٩٣)، الحاصل (٢/٦١٣)، المستصفى (١/١٨٢)، ومختصر حصول المأمول (ص٦٩)، حيث أن الإمام الآمدى فى هذه المسألة قد خالف جمهور الأصوليين؛ لأن رأى جمهور الأصوليين أنه لا اعتبار بقول وإجماع عوام الأمة؛ لأنهم ليسوا من أهل النظر فى الشرعيات.

والمخالفة واعتبره الأقلون، وبه قال القاضى أبو بكر، وهو المختار، وذلك لأن إجماع الأمة إنما كان حجة بما سبق من الدليل السمعى على عصمة الأمة من الخطأ والعامى من الأمة، ولا يمتنع أن تكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من المجتهدين وغيرهم من الأمة.

فإن قيل: يجب تخصيص ما ورد من النصوص بأهل الحل والعقد؛ لأن الإجماع إنما يكون حجة إذا كان مستندًا إلى الاستدلال بدليل شرعى، والعامى ليس من أهل الاستدلال، وقوله فى الدين من غير دليل خطأ مقطوع به، فلا يكون معتبرًا فيما هو حجة حجة شرعية، ولأن العامى يجب عليه اتباع العلماء ومخالفته لهم لا تكون معتبرة.

والجواب أنه وإن كان لابد فى الإجماع من الاستدلال، لكن من أهله لا من غير أهله، ومع ذلك فلا يمتنع أن يكون موافقة غير الأهل شرط فى العصمة التى هى مستند الاحتجاج بالإجماع، ووجوب رجوع العامى إلى قول آحاد العلماء الذى ليس بحجة على المجتهدين لا يمنع من اشتراط موافقته فى الإجماع الذى هو حجة مطلقًا لما حققناه فى أمر العصمة، وعلى هذا فمن قال باشتراط موافقة العامى، قال باشتراط موافقة الفروعى الذى ليس بأصولى، والأصولى الذى ليس بفروعى بطريق الأولى، ومن لم يشترط ذلك اختلفوا فى الفقيه الفروعى والأصولى نفيًا وإثباتًا، فمنهم من اعتبر قول الفقيه دون الأصولى، ومنهم من عكس، والمتبع فى ذلك كله ما غلب على ظن الناظر، فإن المسألة ظنية غير قطعية.

المسألة السادسة

المجتهد المطلق إذا كان مبتدعًا متأولاً إن لم يكفر ببدعته، فقد اختلفوا فى انعقاد الإجماع دونه نفيًا وإثباتًا، ومنهم من قال: لا ينعقد الإجماع عليه، بل على غيره، والمختار دخوله فى الإجماع لكونه مجتهدًا ظاهر الصدق فيما يخبر به من اجتهاده، وإن كان فاسقًا لكونه متأولاً، وهو من الأمة، فكان داخلاً تحت النصوص المذكورة، ولا يزلم مثله فى الصبى لعدم أهليته وظهور صدقه، وإن كفر ببدعته، فلا خلاف فى عدم اعتبار موافقته ومخالفته لعدم دخوله فى مسمى الأمة الإسلامية، وسواء علم هو بكفره أو بقى مصرًا على بدعته وتاب عنها بعد ذلك، إلا على رأى من يشترط فى انعقاد الإجماع انقراض عصر المجتهدين، لكن لو ترك بعض الفقهاء العمل بالإجماع لمخالفته، فإن كان جاهلاً ببدعته فهو معذور وإلا فلا، وإن جهل كونها مكفرة لتقصيره عن البحث عن ذلك.

المسألة السابعة

ذهب أهل الظاهر وأحمد بن حنبل فـى إحـدى الروايتـين إلى أن الإجمـاع المحتـج بـه مختص بإجماع الصحابة، وذهب الباقون إلى أن إجماع أهل كل عصر حجة، وهو المختار لما ذكرناه من الدليل السمعى والعقلى، فإنه لا يفرق بين أهل عصـر وعصـر، فـإن قيـل: الأخبار الدالة على عصمة الأمة خاصة بالصحابة، فإنهم حالة وجودهم كـل الأمـة، ولا مدخل لمن لم يوجد بعد فى مسمى الأمة لعدمه، وأهل كل عصر بعدهم إذا أجمعوا على حكم ليس هم كل الأمة دون من تقدم.

ولهذا فإنه لو ذهب واحد من الصحابة إلى حكم، وأجمـع مـن بعدهـم مـن الصحابـة على خلافه، لا يكون إجمـاعهم حجـة، ولـو كـانوا كـل الأمـة لكـان إجمـاعهم حجـة، فكذلك إذا أجمعوا ولم يسبقهم مخالف، سلمنا دلالة ما ذكرتموه على أن إجماع مـن بعـد الصحابة حجة، لكنه معارض بما يدل على نقيضه، وبيانه من وجوه:

الأول: أن إجماع التابعين لابد وأن يكون عن دليل، ولو كان ثم دليـل يمكـن العمـل به، لما تصور إجماع الصحابة على التواطؤ على ترك العمل به.

الثانى: أن الأصل أن لا يحتج بغير قول الله وقول النبى عليـه السـلام، إلا أنـا خالفنـا ذلك فى الصحابة؛ لأنهم خير أهل القرون على ما نطق به الخبر، فلا يكـون غـيرهم فـى معناهم.

الثالث: أن الاحتجاج بالإجماع متوقف على معرفة قـول كـل واحـد منهـم، وذلـك ممكن فى حق أهل الحل والعقد من الصحابة لقلتهم وانحصارهم بخلاف من بعدهم.

الرابع: أجمعت الصحابة على أن كل مسألة ليس فيهـا إجمـاع ولا نـص قـاطع يجوز الاجتهاد فيها، فالمسائل التى ما أجمعت الصحابة عليها ولا فيها نص قاطع يجوز الاجتهاد فيها بهذا الإجماع، فلو انعقد إجماع التـابعين علـى شـىء مـن تلـك المسـائل لـزم امتنـاع الاجتهاد فيها، وهو مخالف للإجماع السابق.

الخامس: أنه لا ينعقد إجماع التابعين مع مخالفة الواحـد مـن الصحابـة، ومـع احتمـال وجود المخالفة، وإن لم تنقل لا ينعقد الإجماع.

والجواب عن السؤال الأول أنه يلزم عليه أن لا ينعقد إجماع الصحابة بعد موت مـن

كان موجودًا قبل إجماعهم، إذ ليس هم كل الأمة، وهو خلاف إجماع القائلين بالإجماع. وعن المعارضة الأولى أنه وإن كان دليل التابعين معلومًا للصحابة، غير أنهم لم يتعرضوا لحكمه لعدم وقوع واقعة ذلك الحكم فى زمانهم. وعن الثانية أن الأصل عدم الاحتجاج بغير قول الله والرسول إذا دل على الاحتجاج به قول الله أو الرسول، أو إذا لم يدل الأول ممنوع، وإلا كان فيه ترك الاحتجاج بقول الله والرسول، وهو محال، والثانى مسلم، وقد بينا أن الإجماع حجة بقول الرسول على ما تقدم.

وعن الثالثة ما سبق فى المسألة الثانية. وعن الرابعة أن المسلم إجماعهم على تسويغ الاجتهاد مشروطًا بعدم الإجماع، فلا تناقض. وعن الخامسة النقض بإجماع الصحابة، فإنه منعقد مع احتمال مخالفة من مات منهم قبل ذلك.

المسألة الثامنة

مذهب أصحابنا وأكثر الناس أنه لا ينعقد إجماع الأكثر مع مخالفة الأقل، وذهب أحمد بن حنبل فى إحدى الروايتين عنه، وأبو بكر الرازى، ومحمد بن جرير الطبرى، وأبو الحسين الخياط إلى انعقاده، ومن الناس من قال: إن كان الأقل قد بلغ عدد التواتر، لم ينعقد الإجماع دونه، وإلا انعقد. وقال أبو عبد الله الجرجانى: إن سوغت الجماعة الاجتهاد فى مذهب المخالف، كان خلافه معتدًا به، وإلا فلا، ومنهم من قال: يكون قول الأكثر حجة، ولا يكون إجماعًا، ومنهم من قال: إن اتباع الأكثر أولى، ويجوز خلافه، والمختار مذهب أصحابنا، لا لما قيل: إن انعقد الإجماع على المخالف فيلزمه ترك ما ظهر له من الدليل والرجوع إلى التقليد، وهو ممتنع فى حق المجتهد، وإن لم ينعقد الإجماع على ذلك، فلا يكون الإجماع حجة قاطعة، وإلا لما ساغ له مخالفته، إذ لقائل أن يقول: إذا كان الإجماع قاطعًا، فلا يمتنع الرجوع إليه ومخالفة الظاهر، بل لأن الصحابة لم ينكر أحد منهم على خلاف الواحد الأكثر، ولو كان مذهب الأكثر إجماعًا لأحالت العادة عدم الإنكار عليه من الخلق الكثير، فمن ذلك خلاف ابن عباس فى مسألة العقول، وأنه لا ربا إلا فى النسيئة، وخلاف زيد بن أرقم فى مسألته العينة، وأبى موسى فى قوله: النوم لا ينقض الوضوء، وأبى طلحة فى أن أكل البر لا يفطر لأكثر الصحابة.

فإن قيل: ما ذكرتموه معارض بالنص والإجماع والمعقول، أما النص، فما ورد من النصوص الدالة على عصمة الأمة عن الخطأ، ويصح إطلاق لفظ الأمة على أهل العصر، وإن شذ منهم الواحد والاثنان كما يقال: بنو تميم يكرمون الضيف، والمراد به الأكثر،

وقوله عليه السلام: «عليكم بالسواد الأعظم، إياكم والشذوذ، الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد».

وأما الإجماع، فهو أن الأمة اعتمدت فى خلافة أبى بكر على اتفاق الأكثر مع مخالفة الأقل، كعلى، وسعد بن عبادة. وأما من جهة المعقول، فهو أن خبر الجماعة إذا بلغ عدد التواتر، أفاد العلم بخلاف خبر الواحد، فكذلك فى باب الاجتهاد، وأيضًا فإنه لو اعتبرت مخالفة الواحد والاثنين، لما انعقد إجماع أصلاً؛ لاحتمال وقوع ذلك فيه، وأيضًا فإن الإجماع حجة فى عصره، ولو لم يكن ثم مخالف لما كان حجة، وأيضًا فإن الصحابة أنكرت على ابن عباس خلافه فى الربا الفضل فى النقود والعول للأكثر، ولولا أن اتفاق الأكثر حجة لما كان لهم الإنكار عليه لكونه مجتهدًا.

والجواب عن الأول أن إطلاق لفظ الأمة على البعض بطريق المجاز، والأصل العمل بالحقيقة، وقوله عليه السلام: «عليكم بالسواد الأعظم»، المراد به كل أهل العصر، ويكون الخطاب لمن يأتى بعدهم، وقوله: «إياكم والشذوذ»، فالمراد به المخالفة بعد الموافقة، وقوله: «الشيطان مع الواحد»، فالمراد به الحث على طلب الرفيق فى الطريق، ولهذا قال: «والثلاثة ركب»، وعن إمامة أبى بكر بمنع اعتبار الإجماع فى عقد الإمامة فعل البيعة من عدلين كاف.

وعن الشبهة الأولى من المعقول أن الإجماع إنما كان حجة بالنصوص الدالة على عصمة الأمة عن الخطأ، والأكثر ليس كل الأمة، وذلك غير معتبر فى التواتر فافترقا، وعن الثانية أن الإجماع إنما يكون حجة، حيث علم اتفاق الكل، وذلك ممكن حسب إمكان ذلك مع مخالفة الواحد، وعن الثالثة أنه يلزم منها أن لا يكون الإجماع حجة مع عدم المخالفة، كيف وأنه يكون حجة على من خالف منهم بعد الموافقة، وعن الرابعة أن إنكار الصحابة على ابن عباس لم يكن مستندًا إلى إجماعهم، بل إلى ما رووه من الأخبار المناقضة لمذهبه على ما جرت به عادة المجتهدين فى مناظراتهم.

المسألة التاسعة

إذا كان التابعى من أهل الاجتهاد فى عصر الصحابة، ذهب أحمد بن حنبل فى رواية، وبعض المتكلمين إلى انعقاد إجماع الصحابة مع مخالفته، واختلف الباقون، فمن لم يشترط انقراض العصر فى انعقاد الإجماع قال: إن كان من أهل الاجتهاد حالة اتفاق

الصحابة لا يعتد بإجماعهم دونه، وإلا فلا اعتبار بـه، وهـذا مذهـب أصحـاب الشـافعى وأكثر المتكلمين وأصحاب أبى حنيفة وأحمد بن حنبـل فـى رواية عنه، أو مـن اشـترط انقراض العصر لم يعتد بإجماع الصحابة مع مخالفته، وسواء كان من أهل الاجتهاد حالـة اجتماعهم أو بعد ذلك.

والمختار أنه إن كان من أهل الاجتهاد حالة إجماعهم، لا يعتد بإجماعهم دونـه لا بما قيل من أن الصحابة سوغت للتابعين المعاصرين لهم الاجتهاد معهم فـى الوقـائع الحادثـة فى عصرهم، إذا أمكن أن يقال: إنما كان ذلك مسـوغًا عنـد اختـلاف الصحابـة لا مـع اتفاقهم، بل المعتمد فى ذلك أن الاحتجاج على كون الإجماع حجة إنما هـو النصـوص الدالة على عصمة الأمة عن الخطأ، والصحابة مع خروج التـابعى المجتهـد عنهـم بعـض الأمة لا كلها.

فإن قيل: ما ذكرتموه معارض بالنص والمعقول والآثار، أما النص، فقوله عليه السلام: «عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى»، «اقتدوا باللذين مـن بعـدى أبـى بكـر وعمر»، «أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتـم اهتديتـم». وأمـا المعقـول، فهـو أن الصحابـة أفضل من التابعين، لقوله عليه السلام فى حقهم: «لو أنفق غيرهم مـلء الأرض ذهبًـا لمـا بلغ مد أحدهم»، وذلك يدل على أن الحق معهم دون مخالفهم. وأما الآثار، فنقض علـى حكم شريح فى ابنى عم أحدهما أخ لأم، حيث جعل المال كله لـلأخ، وإنكـار عائشـة على أبى سلمة بن عبد الرحمن بن عوف مجاراته للصحابة.

فالجواب عن النصوص، أن ذلك مما يوجـب الاحتجـاج علـى الكافـة بقـول الخلفـاء الراشدين، أو بقول أبى بكر وعمر، أو بقول الواحـد مـن الصحابـة مـع مخالفـة البـاقين، وهو خلاف إجماع الصحابة. وعن المعقول أنه لو كانت الأفضلية موجبة لتعيين الحق فى حق الأفضل لما اعتبر قول الأنصار مع المهاجرين، ولا قول المهاجرين مع العشـرة، وهـو خلاف الإجماع. وعن النقض على حكم شريح أنه لم يكن ذلـك إلا بطريـق الاعـتراض كما يقال: نقض فلان كلام فلان، إذا اعترض عليه، لا بمعنى أن حكم شـريح لـم يكـن معتبرًا. وعن إنكار عائشة على أبى سلمة، فلاحتمال أنه لم يكن بلـغ رتبـة الاجتهـاد أو بخلافه فيما سبق فيه إجماع الصحابة، فلا يتعين فيه محل النزاع.

المسألة العاشرة

اتفق الأكثرون على أن إجماع أهل المدينة لا يكون حجة على من خالفهم خلافًا لمالك(١)؛ لأنهم ليسوا كل الأمة مع خروج المخالف لهم عنهم، فلا يكون إجماعهم حجة لما سبق، وما ورد فى حق المدينة وأهلها من الأخبار الدالة على فضيلتها وفضيلتهم، فليس فى ذلك ما يدل على كون إجماع أهلها حجة على مخالفهم من أهل الاجتهاد لما سبق فى المسألة المتقدمة، فلا يلزم من ترجيح روايتهم على رواية غيرهم انعقاد إجماعهم مع مخالفة غيرهم إذ هو تمثيل من غير دليل جامع.

المسألة الحادية عشرة

اتفق الكل على أن إجماع أهل البيت لا يكون حجة مع مخالفة غيرهم؛ لأنهم ليسوا كل الأمة، فلا يكون حجة لما سبق تفريق. فإن قيل: ما ذكرتموه معارض بقوله تعالى: ﴿**إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت**﴾ [الأحزاب: ٣٣]، أخبر بنفى الرجس عنهم بحرف إنما الحاصرة، والخطأ من الرجس، فكان منفيًا عنهم، وبقوله عليه السلام: «إنى تارك فيكم الثقلين، فإن تمسكتم بهما لن تضلوا: كتاب الله وعترتى»، وبالدلائل الدالة على عصمتهم فى العلوم الكلامية.

فالجواب عن الآية أنها إنما نزلت فى حق زوجات النبى لقصد دفع التهمة عنهن، بدليل أول الآية وآخرها، وهو قوله: ﴿**يا نساء النبى**﴾ إلى قوله: ﴿**وقرن فى بيوتكن**﴾ [الأحزاب: ٣٢، ٣٣]، وإنما لم يقل عنكن؛ لأن أول الآية، وإن كان خطابًا مع الزوجات، غير أنه لما خاطبهن بأهل البيت دخل فيه الذكور، فجاء بخطاب الذكور تغليبًا له.

وعن السنة بأن المنقول: «كتاب الله وسنتى»، وإن كان المذكور عترتى، فأمكن حمله على روايتهم عنه دون إجماعهم، ثم هو معارض بقوله عليه السلام: «أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»، وبقوله عليه السلام: «عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى»، «اقتدوا باللذين من بعدى، أبى بكر وعمر»، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر، وما ذكروه من دلائل العصمة فقد أبطلناه فى الكتب الكلامية.

---

(١) قال الإمام مالك، رضى الله عنه: اجتماع أهل المدينة حجة، ولكن إجماع أهل المدينة على انفرادهم ليس بحجة عند الجمهور؛ لأنهم ليسوا جميع الأمة، وتفصيل المسألة يراجع التحقيق المأمول (ص٤١٨)، ومختصر ابن الحاجب (٢/٣٥)، ومختصر حصول المأمول (ص٦٦).

المسألة الثانية عشرة

لا ينعقد إجماع الأئمة الأربعة مع مخالفهم من الصحابة عند الأكثرين خلافًا لأحمد بن حنبل فى إحدى الروايتين عنه، والقاضى أبى حازم، ولا إجماع أبى بكر وعمر خلافًا لبعض الناس لما سبق فى المسائل المتقدمة، وقوله عليه السلام: «عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى»، وقوله: «اقتدوا باللذين من بعدى»، معارض بقوله عليه السلام: «أصحابى كالنجوم» الخبر، وليس العمل بأحد الخبرين أولى من الآخر.

المسألة الثالثة عشرة

لا خلاف فى اشتراط عدد التواتر على رأى من جعل طريق إثباته المعقول، وإنما الخلاف فى ذلك على رأى من جعل طريق معرفته السمع، والحق أنه لا يشترط؛ لأن المجمعين إن لم يبلغوا عدد التواتر، فهم كل الأمة المشهود بعصمتهم عن الخطأ، فكان إجماعهم حجة لما تقدم.

فإن قيل: إنما يصح ما ذكرتموه بتقدير عود عدد المسلمين إلى ما دون عدد التواتر، وهو غير مقصود مع بقاء التكليف من الله تعالى بدين الإسلام؛ لأن دوام ذلك إنما يكون لدوام النقل القاطع ببعثة محمد عليه السلام، وإظهار المعجزة القاطعة على وفق تحديه بالرسالة، وما ورد على لسانه من أدلة الكتاب والسنة، وذلك لا يكون بما دون خبر التواتر، كيف وأن ما دون عدد التواتر مما لا يعرف إسلامهم بأقوالهم، فلا يكون قولهم حجة فى الدين.

فجوابه أنه لا يلزم من نقصان عدد المجتهدين عن عدد التواتر انقطاع الحجة بالتكليف، لإمكان حصول التواتر بما ذكروه من أخبارهم وأخبار غيرهم، أو بما يختلف بأخبار العدد القليل من القرآن المفيدة للعلم بذلك، وبه يندفع ما ذكروه آخرًا، وعلى هذا فلو لم يبق من المجتهدين سوى واحد، هل يكون قوله حجة على من بعده؟ منهم من قال: يكون حجة؛ لأن لفظ الأمة يصح إطلاقه على الواحد، كما فى قوله تعالى: ﴿**إن إبراهيم كان أمة**﴾ [النحل: ١٢٠]، فكان داخلاً تحت النصوص الدالة على عصمة الأمة. ومنهم من نفاه؛ لأن الإجماع مشعر بالاجتماع، وأقل ما يكون ذلك بين اثنين فصاعدًا، وهو الأظهر.

المسألة الرابعة عشر[١]

إذا ذهب واحد من المجتهدين إلى حكم وسكت من فى عصره عن الإنكار عليه مع علمهم به، فذهب أحمد بن حنبل وبعض أصحاب أبى حنيفة وبعض أصحاب الشافعى والجبائى إلى أنه إجماع، لكن شرط الجبائى فى ذلك انقراض العصر، وذهب الشافعى وداود وبعض أصحاب أبى حنيفة إلى إبطال الأمرين، وذهب أبو على بن أبى هريرة إلى أنه إن كان ذلك حكمًا من حاكم لم يكن إجماعًا، وإن كان فتوى فهو إجماع، وذهب أبو هاشم إلى أنه حجة ظنية، وليس بإجماع تمتنع مخالفته وهو المختار؛ لأن سكوتهم عن الإنكار والبحث معه فى إبداء مأخذه، كما جرت به عادة النظار يدل ظاهرًا على موافقته، وإلا فلو اعتقدوا بطلانه، فالعادة تحيل سكوتهم عن الأمرين.

فإن قيل: يحتمل أن يكون سكوتهم لعدم اجتهادهم بعد فى ذلك الحكم، أو لأنهم بعد فى مهلة النظر أو خشية ثوران فتنة، أو لظن كل واحد أن غيره قد كفاه فى الإنكار، ويحتمل أنهم قد أنكروا ولم يبلغنا، وإن كان القائل بذلك حاكمًا، فلجريان العادة بالسكوت عن الحكام فيما يرونه؛ لأن حكم الحاكم يقطع الخلاف، ويسقط الاعتراض كما قاله أبو على.

قلنا: ما ذكروه من الاحتمالات وإن كانت منقدحة عقلاً، إلا أنها على خلاف الظاهر من الخلق الكثير فى السكوت عن إنكار الباطل، أو البحث عن كشف المأخذ فى مسائل الاجتهاد، لا بطريق الإنكار، والسكوت عن الحاكم إنما جرت العادة به بعد استقرار المذاهب، فأما قبل ذلك فلا، وأما إذا لم يعلم به باقى المجتهدين ولم يكن لهم فى تلك المسألة قول بنفى وإثبات، فلا موافقة ولا مخالفة، فلا إجماع خلافًا لبعضهم.

المسألة الخامسة عشرة

مذهب أكثر أصحاب الشافعى، وأبى حنيفة، والأشاعرة، والمعتزلة، أن انقراض العصر ليس شرطًا فى انعقاد الإجماع، خلافًا لأحمد بن حنبل، والأستاذ أبى بكر بن فورك، ومنهم من شرط ذلك فى الإجماع السكوتى دون غيره، وهو المختار. أما السكوتى فلاحتمال أن يكون بعض الساكتين فى مهلة النظر، ويظهر له دليل المخالفة

---

(١) خص البعض الإجماع السكوتى فيما تعم به البلوى، وانظر الخلاف فى ذلك عند الإمام الرازى فى المحصول (٢/٧٦).

بعد ذلك وإظهاره مخالفة بعد السكوت دليل ظهور هذا الاحتمال. فأما إذا كان إجماعهم بالأقوال أو بالأفعال أو بهما، فلا يشترط انقراض العصر، لا لما قيل من أن الإجماع حجة بعد انقراض العصر باتفاق القائلين بالإجماع، وموتهم غير مؤثر فى جعل أقوالهم حجة؛ لأنه عدم محض، فلم يبق إلا أن تكون الحجة بإجماعهم وهو متحقق قبل انقراض العصر؛ لأنه أمكن أن يقال بأن شرط الاحتجاج بإجماعهم عدم ظهور المخالف والقول بإحالة ذلك عين محل النزاع، ولا لما قيل من أنه إذا صار التابعى من أهل الإجماع بتقدير اشتراط انقراض العصر، فقد لا ينقضى عصره حتى يختفى تابع التابعى وهلم جرا، وذلك يمنع من انعقاد الإجماع مطلقًا إذ أمكن أن يقال باشتراط انقراض العصر لإمكان رجوع بعضهم لا لدخول من سيحدث من التابعين فى إجماعهم كما قاله أحمد، وإن أمكن دخول التابعى فى إجماعهم، فلا يمتنع أن يكون الشرط انقراض عصر المجتمعين على حكم الحادثة لا عصر من أدرك عصرهم كما قاله الآخرون، وعلى كلا التقديرين فلا إشكال، بل المعتمد فى ذلك أنهم كل الأمة فيما أجمعوا عليه، فكان إجماعهم حجة لما سبق من النصوص.

فإن قيل: ما ذكرتموه معارض بالنص والآثار والمعقول، أما النص، فقوله تعالى: ﴿**وكذلك جعلناكم أمة وسطًا لتكونوا شهداء على الناس**﴾ [البقرة: ١٤٣]، فلو كان إجماعهم مانعًا لهم من الرجوع لكانوا حجة على أنفسهم، وهو خلاف دلالة النص. وأما الآثار، فرجوع على كرم الله وجهه فى أمهات الأولاد بعد موافقته لعمر فى امتناع البيع، ومخالفة عمر لما وقع عليه الاتفاق فى زمن أبى بكر فى أمر التسوية وحد شارب الخمر. وأما المعقول، فلأنه لو لم يشترط انقراض العصر فى كون الإجماع حجة، فلا يمتنع أن يكون إجماعهم عن اجتهاد، وعند ذلك فلا مانع من تغير اجتهاد بعضهم أو تذكره لخبر فى الواقعة على خلاف اجتهاده، فإذا لم يجز له الرجوع كان الاجتهاد مانعًا له من الاجتهاد، ومن العمل بما ظهر له من النص، وهو ممتنع، ولأن قولهم لا يزيد على قول النبى عليه السلام، وموته شرط فى استقرار الحجة فى قوله، فاشتراط ذلك فى حقهم أولى.

والجواب عن الآية أنها لا تمتنع من كونهم شهداء على أنفسهم إلا بطريق المفهوم، ولا حجة فيه على ما يأتى. وعن الآثار بمنع المخالفة فى شىء مما ذكروه بعد اتفاق الأمة بالقول أو بالفعل. وعن المعقول أنه وإن كان إجماعهم عن اجتهاد، ولكنه مما يمتنع معه

الخطأ لما سبق من النصوص، وذلك مما يمنع من الرجوع إلى الاجتهاد المخالف له، ويحيل وجود نص مخالف له. وأما قول النبى إنما لم يستقر كونه حجة قبل موته لإمكان نسخه بخلاف الإجماع.

المسألة السادسة عشرة

أجمع الأكثر على أن إجماع الأمة لا يخلو عن مستند له، وذهب قوم إلى جواز إجماعهم عن توقيف لا مستند، والمختار أنه إن أجمعوا من غير مستند، فلا يكون إجماعهم إلا حقًا، أما أن يجزم بجواز وقوعه أو بعدمه فلا، وتحقيق ذلك بكشف المأخذ من الجانبين والتنبيه على ضعفه.

أما النافون، فقد احتجوا بأن الوصول إلى الحق مع عدم الدليل ممتنع، والقول بالتحكم خطأ ومتعذر الانتساب إلى الشارع، وذلك غير متصور ممن لا يتصور عليهم الخطأ، ولأنه لو جاز على الأمة ذلك، لجاز على النبى، عليه السلام، وهو خلاف قوله تعالى: ﴿**وما ينطق عن الهوى**﴾ [النجم: ٣]، ولجاز لكل واحد من آحاد الأمة ذلك، وهو ممتنع، ولم يكن لاشتراط الاجتهاد معنى.

وأما المثبتون، فقد احتجوا بأن الإجماع حجة، فلو افتقر إلى دليل يستند إليه، لكان ذلك الدليل كافيًا فى إثبات حكم الإجماع، ولا حاجة إلى الإجماع، كيف وإنه قد وقع الإجماع من غير دليل، وهو دليل الجواز، وذلك كإجماعهم على أجرة الحمام وأجرة الحلاق وناصب الحباب في الطريق، ووجه القدح فى الأول بمنع تصور ذلك مع فرض انعقاد الإجماع، ولا يلزم من عدم وقوع ذلك فى حق الرسول، عليه السلام، مع النص المذكور عدم وقوعه فى حق الجماعة مع عدم مثل ذلك النص فى حقهم، حتى أنهم لو لم يرد مثل ذلك النص فى حق الرسول، عليه السلام، لما وقع الفرق، ولا يلزم من جواز ذلك فى حق الجماعة جوازه فى حق الواحد، إذ هو تمثيل من غير دليل، وكذلك لا يلزم من عدم اشتراط الاجتهاد فى حق الجماعة عدم اشتراطه فى حق الواحد لهذا المعنى. وحجة الثانى أن ذلك يوجب عدم الاحتجاج بالإجماع إذا كان عن دليل، ولم يقولوا به، ولا نسلم وقوع الإجماع فيما ذكروه من الصور من غير دليل، وإن اكتفى بالإجماع عن البحث عنه.

المسألة السابعة عشرة

القائلون بافتقار الإجماع إلى مستند، اختلفوا فى جواز إسناده إلى الرأى والاجتهاد، واختلف من جوزه فى الوقوع، والقائلون بالوقوع اختلفوا فى جواز مخالفته، ومنهم من قال بوقوع ذلك بالقياس الجلى دون الخفى، والمختار الجواز والوقوع. أما الجواز العقلى، فلأنه لا يلزم المحال لذاته من فرض وقوعه. وأما الوقوع فلأن الصحابة أجمعوا على أمامة أبى بكر، وقتال مانعى الزكاة، وتحريم شحم الخنزير، وعلى حد شارب الخمر ثمانين، وجزاء الصيد، وأروش الجنايات، ونفقات الأقارب بالرأى والاجتهاد.

فإن قيل: ما ذكرتموه من دليل الجواز معارض بما يدل على عدمه، وهو أن الإجماع دليل قطعى، فلا يكون مستندًا إلى الاجتهاد الظنى، وأيضًا فإن الناس مع اختلاف طباعهم مما يستحيل اتفاقهم على رأى واحد عادة، كاتفاقهم على أكل طعام واحد فى وقت واحد، وأيضًا فإن الإجماع منعقد على جواز مخالفة المجتهد، فلو انعقد الإجماع عن اجتهاد موجب تحريم مخالفته كان مخالفًا للإجماع، ولا نسلم انعقاد الإجماع فيما ذكرتموه من الصور على الرأى، بل نصوص ظهرت لهم بإجماعهم على نقلها.

والجواب عن الأول بمنع كون الرأى المجمع ظنيًا، كيف وهو منقوض بجواز إسناد الإجماع إلى خبر الواحد، مع أنه ظنى بموافقة منهم، وبه يندفع ما ذكروه من الوجه الثانى من حيث أن عدالتهم لا تعرف بغير الرأى. وعن الثالث بمنع انعقاد الإجماع على جواز مخالفة الاجتهاد مطلقًا، بل فى المنفرد دون الجماعة. وعن المنع بأنهم قد صرحوا بالرأى والاجتهاد فى بعض الصور المجمع عليها، وذلك كإجماعهم على حد شارب الخمر ثمانين بناء على قول على، رضى الله عنه: إنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذىء، وإذا هذىء افترى، فأرى أن يقام عليه حد المفترين. ومع ظهور ذلك فيمتنع إسناد الإجماع إلى نص لم يظهر.

المسألة الثامنة عشرة

إذا اختلف أهل العصر على قولين ذهب إلى أنه يمتنع على من بعدهم إحداث قول ثالث[1] خلافًا لبعض الشيعة وبعض الحنفية وبعض أهل الظاهر، والمختار أنه إن كان القول رافعًا لما اتفق عليه القولان كما إذا قال بعضهم باعتبار النية فى كل الطهارة،

---

(١) يراجع فى ذلك تيسير الوصول (١٣٦٤/٣)، والمحلى لابن حزم (٢٨٣/٩).

وقال البعض الآخر باعتبارها فى البعض دون البعض، فالقول النافى لاعتبارها مطلقًا ممتنع لما فيه من خرق الإجماع على اعتبارها فى البعض، وإن لم يكن القول الثالث رافعًا لما اتفق عليه الإجماع كما لو اختلفوا فى اعتبار النية فى جميع الطهارات نفيًا وإثباتًا، فالقول بإثباتها فى البعض دون البعض غير ممتنع لموافقته لكل فريق فى بعض ما ذهب إليه، ومخالفته فى البعض الآخر، وذلك لا يتحقق به خرق الإجماع.

فإن قيل: لا نسلم أنه غير خارق للإجماع، وبيانه من وجوه:

الأول: أن كل واحد من الفريقين قائل بنفى التفصيل، والتفصيل يكون خرقًا للإجماع.

الثانى: إذا اختلفت الأمة على قولين، فكل من الفريقين يوجب الأخذ بقوله، أو قول مخالفه، ويحرم الأخذ بقول آخر، فالقول الثالث يكون خرقًا لهذا الإجماع، وإن سلمنا أنه غير خارق للإجماع، إلا أنه يلزم منه أمر ممتنع فيمتنع، وبيانه من وجهين:

الأول: أنه يلزم منه تخطئة كل فريق فى بعض ما ذهب إليه، وتخطئة الأمة ممتنع.

الثانى: أن القول الثالث إن لم يكن عن دليل، فهو ممتنع، وإن كان ففيه نسبة الأمة إلى الخطأ بتضييعه، وهو ممتنع، وإن سلمنا دلالة ما ذكرتموه على المنع، لكنه معارض بما يدل على الجواز، وبيانه من وجوه:

الأول: أن اختلاف الأمة دليل تسويغ الاجتهاد للغير.

الثانى: أنه لو ذهب كل فريق إلى دليل غير دليل الآخر، جاز للتابعى الأخذ بدليل آخر، وكذلك فى الاختلاف فى الحكم.

الثالث: أن الصحابة اختلفوا فى قوله: أنت على حرام، على ستة أوجه، فأحدث ابن مشروق قولاً سابعًا، وأنه لا يتعلق بقوله حكم، ولم ينكر عليه منكر، فالقول دليل الجواز وزيادة.

والجواب عن الأول بمنع قول كل فريق بنفى التفصيل، ولا يلزم من مصيره إلى ما ذهب إليه منع مصير غيره إلى خلافه، حتى إنه لو وجد من الفريقين ذلك، لكان التفصيل ممتنعًا. وعن الثانى بمنع ما ذكروه فى حق المجتهد. وعن التخطئة الأولى أن الممتنع إنما هو تخطئة الأمة فيما أجمعوا عليه لا فيما لم يجمعوا عليه، كيف وإنه لا تخطئة،

بل مخالفة. وعن الثانية أن ذلك إنما يلزم أن لو كان الحق فى المسألة معينًا، وليس كذلك على ما يأتى. وعن المعارضة الأولى بمنع تسويغ الاجتهاد من غيرهم لا منهم. وعن الثانية أن الاستدلال بدليل ثالث يؤكد ما قاله أهل الإجماع بخلاف إحداث قول ثالث. وعن الثالثة بمنع دفع ما قاله ابن مسروق لما اتفق عليه أهل الإجماع، بل لرفع كل ما ذهب إليه كل واحد مما لم يتفق عليه.

المسألة التاسعة عشرة

إذا استدل أهل الإجماع فى المسألة بدليل، أو تأولوا تأويلاً، وسكتوا عما سواه، فمذهب الجمهور جواز القول بما سواه لمن بعدهم خلافًا لبعض، والمختار أنه إن كان ذلك مما يرفع ما قال به أهل الإجماع، فهو ممتنع وإلا فلا، ولهذا فإن أهل الأعصار لم يزالوا على ذلك من غير نكير، فكان إجماعًا على جوازه.

فإن قيل: ما ذكرتموه معارض بقوله تعالى: ﴿**ويتبع غير سبيل المؤمنين**﴾ [النساء: ١١٥]، هدد على متابعة غير سبيل المؤمنين، وما قيل به ثانيًا ليس سبيلاً لهم، وبقوله تعالى: ﴿**يأمرون بالمعروف**﴾ [التوبة: ٧١]، وما قيل به ثانيًا ليس بمعروف، وإلا لأمروا به عملاً بعموم الآية.

وبقوله عليه السلام: «أمتى تجتمع على الخطأ»، ولو كان ما قيل ثانيًا صحيحًا، لزم إجماعهم على الخطأ لذهابهم عنه. ومن جهة المعقول أنه لو جاز على أهل الإجماع العمل بأحد الدليلين، وإهمال الثانى، لجاز ذلك على الرسول، عليه السلام، فيما أوحى إليه من الدليلين على حكم واحد، وهو ممتنع.

والجواب عن الآية الأولى أن الذم فيها إنما هو على اتباع غير سبيل المؤمنين، مع ترك سبيلهم بانعقاد الإجماع على عدم الذم فيما لا يتعرضوا له بنفى ولا إثبات، وليس كذلك فيما نحن فيه، على ما وقع به الفرض. وعن الآية الثانية أنهم وإن لم يأمروا له، فلم ينهوا عنه، ولو كان منكرًا لنهوا عنه عملاً بعموم الآية. وعن الخبر أن ذهابهم عن الدليل والتأويل الثانى إنما يكون خطأ إن لو لم يكن ما ذهبوا إليه كافيًا. وعن المعقول إنه تمثيل من غير جامع، كيف وأن النبى، عليه السلام، إن لم يكن مكلفًا بالإثبات بالدليلين جاز الاقتصار على أحدهما، وإن كان مكلفًا بهما، فلا يلزم مثله فى حق الأمة، إلا أن يكونوا مكلفين بالجمع بين الأمرين، وهو غير مسلم.

المسألة العشرون

إذا اختلفت الأمة فى عصر من الأعصار فى مسألة على قولين، هل يتصور انعقاد إجماع من بعدهم على أحد القولين، اختلفوا فيه، والمختار امتناعه لما فيه من التناقض الممتنع من حيث أن الاختلاف الأول يستلزم الإجماع من المختلفين على جواز الأخذ بكل واحد من القولين، والإجماع الثانى على خلافه.

فإن قيل: لابد وأن يكون أحد القولين خطأ على ما يأتى، والإجماع على الأخذ بالخطأ غير متصور، سلمنا إجماعهم على الأخذ بكل واحد منهما، لكن لا مطلقًا، بل يشترط عدم انعقاد الإجماع على أحدهما. سلمنا أنه غير مشروط، لكن إجماعهم إنما كان على الأخذ بأحد القولين، والإجماع الثانى غير مناقض له. سلمنا دلالة ما ذكرتموه، لكنه معارض بما يدل على نقيضه بالنظر إلى الواقع، فإن الصحابة اتفقوا على دفن رسول الله فى بيت عائشة، وعلى أمامة أبى بكر وعمر، رضى الله عنهما، بعد اختلافهما فى تعيين موضع القبر، وفيمن يكون إمامًا، واتفق المانعون على منع بيع أمهات الأولاد بعد اختلاف الصحابة فيه من غير نكير، فكان ذلك إجماعًا عليه.

والجواب عن الأول بمنع تطرق الخطأ إلى كل واحد من القولين مع إجماع الأمة عليه، وعلى ما يأتى فى تصويب المجتهدين. وعن الثانى أنه يلزم منه جواز مخالفة الواحد للإجماع المتقدم نظرًا إلى احتمال هذا الشرط، وهو خلاف الإجماع. وعن الثالث أن المحال إنما لزم فى الإجماع الثانى من امتناع الأخذ بالقول الآخر لا بما قالوا به. وعن المعارضة أن الاتفاق فيما ذكروه من الصور لم يكن بعد استقرار الخلاف، بل إنما كان ذلك على طريق البحث عن المأخذ على ما جرت به عادة النظار، وإن كان ذلك بعد استقرار الخلاف، لكن من المختلفين، وهو جائز على أصل من يشترط انقراض العصر فى الإجماع بخلاف ما نحن فيه، وفى مسألة أمهات الأولاد لا نسلم إجماع جميع التابعين على امتناع بيعهن لمخالفة أهل البيت فى ذلك واتباعهم إلى زماننا، وعلى هذا فلو أجمع المختلفون بأنفسهم بعد استقرار خلافهم على أحد الأقوال، فهو جائز على رأى من يشترط فى الإجماع انقراض العصر دون من لم يشترط، وكل ما ذكرناه من الدليل والاعتراض والانفصال، فهو متجه هاهنا.

المسألة الحادية والعشرون

هل يتصور اشتراك الأمة فى عدم العلم بدليل لا معارض له، اختلفوا فيه، والمختار أنه لا مانع منه إن كان علمهم على وفقه لعدم تكليفهم بمعرفة ما لم يظهر لهم، وإلا فلا لما فيه من إجماع الأمة على مخالفة الدليل من غير دليل.

المسألة الثانية والعشرون

لا خلاف فى جواز تصور ارتداد الأمة الإسلامية فى بعض الأعصار عقلاً، وإنما الخلاف فى إمكانه سمعًا، والمختار امتناعه؛ لأنهم إذا ارتدوا صدق القول بأن أمة محمد، عليه السلام، قد اتفقت على الردة، وهو خطأ، وهو منفى بالنصوص السابقة.

المسألة الثالثة والعشرون

إذا اختلفت الأمة فى المسألة على أقوال كدية اليهودى، فالحصر فى الأقل منها كمذهب الشافعى اختلفوا فى أنه حكم بالإجماع، والحق أن الحكم بالأقل مجمع عليه دون نفى الزيادة.

المسألة الرابعة والعشرون(١)

اختلفوا فى ثبوت الإجماع بخبر الواحد، فأجازه الحنابلة وبعض أصحاب الشافعى وبعض الحنفية، وأنكره الباقون، وبالجملة فالمسألة دائرة على وجوب اشتراط القطع فى مسائل الأصول وعدم اشتراطه، والظهور فى هذه المسألة للمعترض من الجانبين.

المسألة الخامسة والعشرون

اتفقوا على أن جاحد الحكم المجمع عليه إن كان ظنيًا لا يكفر، واختلفوا فيما سوى ذلك، والمختار أنه إذا كان اعتقاد حكم الإجماع داخلاً فى مسمى الإسلام كالرسالة، فجاحده كافر، وإلا فلا.

المسألة السادسة والعشرون

لا خلاف فى امتناع صحة الاحتجاج بالإجماع فيما يتوقف صحة الإجماع عليه،

---

(١) ذهب صاحب التحقيق المأمول إلى أنه لا يشترط التواتر فى نقل الإجماع كالسنة، فيجب العمل بالإجماع، وإن كان ثابتًا بخبر الواحد. لمزيد من التفصيل يراجع التحقيق المأمول (ص٤٣٧)، المحصول (٢/٧٣)، والإحكام (١/٢٥٠).

كالاستدلال به على صحة الرسالة لإفضائه إلى الدور، وإن كان غير ذلك، فلا خلاف فى صحة الاستدلال به، إن كان المدلول دينيًا، عند القائلين بالإجماع، وإن كان دنيويًا فقد اختلف فيه، والمختار أنه حجة فيهما؛ لأن النصوص الدالة على عصمة الأمة عن الخطأ لم تفرق فيما أجمعوا بين الدينى والدنيوى، وهل إجماع من سلف من أهل الأديان السالفة كان حجة، اختلفوا فيه، ومع كون النظر فى ذلك غير مفيد لم يساعد فيه عقل ولا نقل.

فصل

وإذا عرف ما يختص بكل واحد من هذه الأدلة الثلاثة، فلابد من بيان ما تشترك فيه الثلاثة، وما يشترك فيه الكتاب والسنة دون الإجماع.

أما ما تشترك فيه الثلاثة، فنوعان يتعلق أحدهما بالنظر فى السند، والآخر بالنظر فى المتن.

* * *

النوع الأول النظر فى السند

ويشتمل على ثلاثة أصناف:

الصنف الأول
النظر فى حقيقة الخبر

والخبر قد يطلق على الإشارات الحالية مجازًا، كقولهم: الغراب يخبر بكذا، وقد يطلق حقيقة على القول المخصوص بدليل تبادره إلى الفهم من إطلاق لفظ الخبر، والأظهر أنه حقيقة فى الخبر اللسانى دون النفسانى لغلبة استعماله فيه، وليس العلم به ضروريًا كما ظن بعض الأصحاب مصيرًا منه إلى أن كل أحد يعلم بالضرورة أنه موجود، ومطلق الخبر جزء من معنى الخبر الخاص، فكان العلم به ضروريًا، وأن كل أحد يعلم بالضرورة الفرق بين ما يحسن استعمال الخبر فيه والأمر، وذلك يوجب العلم بهذه المفردات ضرورة، وليس بحق، فإن دعوى الضرورة مقابلة بمثلها، وما ذكره من الأدلة على ذلك غير صحيح.

أما الوجه الأول، فلما فيه من جعل المطلق الذى يصلح لاشتراك كثيرين فيه جزءًا من معنى الجزئى الذى لا يصلح لاشتراك كثيرين فيه، وهو محال. وأما الوجه الثانى، فمن

جهة أن المسلم إنما هو العلم الضرورى بالتفرقة بعد حصول العلم بالمفردين، ولا يلزم أن يكون العلم بهما ضروريًا لما سبق تعريفه، وإذا لم يكن العلم ضروريًا، فطريق تعريفه إنما هو الحد.

وقد ذكر فى ذلك حدود أبطلناها فى كتاب الأحكام، ولنقتصرها هنا على ما هو المختار، وهو أن الخبر عبارة عن اللفظ الدال بالوضع على نسبة معلوم إلى معلوم، أو سلبها مع قصد المتكلم به الدلالة على ذلك على وجه يحسن السكوت عليه، ولا يخفى ما فيه من الاحتراز، وهو إن كان مطابقًا للمخبر، فهو الصادق، وإلا فهو كاذب، وعلى هذا فمن أخبر أن زيدًا فى الدار على اعتقاد أنه ليس فيها وهو فيها أو بالعكس، فالأول صادق، والثانى كاذب، وإن لم يكن مستحقًا للثناء على الأول، والذم على الثانى، ولا يوصف فيهما بأنه صادق ولا كاذب، خلافًا للجاحد فى الأمرين، وسواء كانا معلومين أو مجهولين أو مظنونين.

* * *

الصنف الثانى فى المتواتر ومسائله

أما المتواتر، فهو فى اللغة عبارة عن أشياء يتبع بعضها بعضًا بمهلة، وفى عرف الأصوليين عبارة عن خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بمخبره، وأما مسائله، فست:

المسألة الأولى

اتفق الكل على أن التواتر مفيد للعلم بمخبره خلافًا للبراهمة والسمنية، ودليل ذلك ما يجده كل عاقل فى نفسه من العلم بوجود البلاد النائية، والملوك السالفة، مع أنه لا مستند لذلك غير الخبر المتواتر.

فإن قيل: ما ذكرتموه فرع تصور اجتماع الخلق الكثر مع اختلاف دواعيهم على خبر واحد، وهو غير مسلم. سلمنا ذلك غير أن كل واحد منهم بتقدير الانفراد يجوز عليه الكذب، فكذلك حالة الاجتماع، وإلا انقلب الجائز مستحيلاً. سلمنا امتناع ذلك، ولكن لو جاز حصول العلم بخبر التواتر، لأمكن التعارض بين خبرين متواترين على التناقض بخبر واحد، ويلزم من ذلك حصول العلم بالنقيضين معًا، ولما خالفناكم فيه، ولحصل العلم بما يخبر الخبر الكثير عن عيسى وموسى بما يكذب رسالة محمد، ولما خالف فى نبوة محمد أحد، ولما وقع الفرق بين علمنا بما يخبر به أهل التواتر وبين علمنا

بأن لا واسطة بين النفى والإثبات، وكل ذلك محال، ولما زاد على العلم بالعبادات، وهى غير يقينية، فكذلك المتواتر.

والجواب عما ذكروه مع أنه تشكيك فيما علم ضرورة، أما عن السؤال الأول بما عرف فى تصور الإجماع. وعن الثانى بمنع لزوم ما ثبت للآحاد حالة الاشتراك. وعن الإلزام الأول بمنع تصوره. وعن الثانى أنه مكابر لما علم ضرورة. وعن الثالث إنما يلزم أن لو قلنا أن كل جماعة كثيرة يكون تواترًا وليس كذلك. وعن الرابع أن التواتر إنما يفيد العلم فى الإخبار عن محس، والنبوة حكم غير محس. وعن الخامس والسادس أن العلم بخبر التواتر عندنا غير خارج عن العادات، فلذلك وقع الفرق بينه وبين البديهات، والتساوى بينه وبين العاديات.

المسألة الثانية

اتفق الكل على أن العلم الحاصل بخبر التواتر ضرورى، خلافًا للكعبى، وأبى الحسن البصرى، والدقاق من أصحاب الشافعى، فإنهم قالوا: إنه نظرى، والمختار الوقف فى ذلك، وتحقيق ذلك بالإشارة إلى مأخذ الفريقين وبيان ضعفه. أما حجة القائلين بالضرورة، لو كان العلم الحاصل بخبر التواتر نظريًا لما حصل للصبيان، ومن ليس له أهلية النظر، ولا تنفى بالشبهة، ولأمكن الاضراب عنه، ولوقع فيه الخلاف، ولما خلا العالم به عن سابقة فكر ونظر، والكل محال.

وأما حجة القائلين بالنظر، فهى أنه لو كان العلم الحاصل من التواتر ضروريًا، لما توقف علمنا به على كون المخبر لم يخبر عن رأيه، بل عن أمر محس مع عدم الداعى إلى الكذب، وكنا عالمين بكونه ضروريًا كسائر العلوم الضرورية، ولما اختلف العقلاء فيه، ولأنه لا يزيد فى القوة على خبر الله ورسوله، وذلك غير ضرورى، فكذلك ما هو مثله أو أدنى.

والجواب عن الحجة الأولى للقائلين لضرورة أنه لا يلزم من سلب أهلية النظر عن الصبيان ونحوهم فى غير هذا النوع من العلم سلبه فى هذا النوع، ولا يلزم من كونه نظريًا نفيه بالشبهة، ولا إمكان الاضراب عنه، ولا إمكان الخلاف فيه، ولا سابقة الفكر والنظر فيه، إلا أن تكون مقدماته نظرية، وهو غير مسلم.

وعن حجة القائلين بالنظر أنه لا يلزم من توقف العلم بخبر التواتر على ما ذكروه

فقط دون العلم بارتباط تلك المقدمات بالمطلوب، وأنها الواسطة المفضية إليه أن يكون نظريًا، ولا يلزم من كونه ضروريًا علمنا بصفته، ثم لو كان نظريًا لعلمت صفته، وهو محال، ولا يلزم من الاختلاف فيه أن لا يكون ضروريًا كما فى خلاف السوفسطائية فى العلوم الضرورية، ولا يلزم من عدم التفاوت بين العلم الحاصل من التواتر، والعلم الحاصل من خبر الرسول بالنظر إلى ما اشتركا فيه من العلمية الاشتراك بينهما فيما ثبت لكل واحد منهما من صفة الضرورة والنظر بدليل العلوم الضرورية والنظرية.

المسألة الثالثة

اتفق الجمهور على أن خبر التواتر لا يولد العلم، خلافًا لشذوذ من الناس، والمختار المذهب الجمهورى، لا لما قيل أنه لو تولد منه أن تولد من الخبر الأخير لزم ذلك بتقدير انفراده، وإن كان من جملة الأخبار لزم صدور الواحد عن سببين، والكل ممتنع، إذ أمكن أن يقال بتولده عن الأخير مشروطًا بما سبق من الأخبار، بل لأن كل موجود سوى الله وصفاته ممكن، وكل ممكن لابد وأن يكون مقدورًا للرب تعالى، وبتقدير وجوده نفيًا للعجز عنه، وبتقدير إضافته إلى إيجاد الله تعالى له، وإن أمكن أن يكون وأن لا يكون غير الله تعالى أجرى العادة بخلقه عند خبر التواتر، فلا يلزم انفكاكه عنه.

المسألة الرابعة

اتفق القائلون بحصول العلم بخبر التواتر على أنه لابد وأن يكون عددهم قد بلغ حدًا يمتنع معه التواطؤ على الكذب، وأن يكونوا عالمين بالمخبر عنه حاثين به، وأن يستوى طرفا المخبرين ووسطهم فى هذه الشروط، وأن يكون المستمع متأهلاً لقبول العلم بخبرهم غير عالم به أولاً، ولا يشترط تقديم العلم بهذه الشروط على العلم بالمخبر إلا على رأى من يعتقد أن العلم به نظرى، واختلفوا فى أقل عدد يحصل به التواتر، والمختار أن ذلك معلوم لله تعالى دون غيره، وضابطه ما يحصل العلم عنده.

وأما ما سوى ذلك مما قيل من الأعداد المقيدة، فمع تعارضها وعدم ملاءمتها للمطلوب مضطربة؛ لأنه ما من عدد يفرض حصول العلم به لقوم إلا ويمكن فرضه مع عدم حصول العلم به بالنسبة إلى آخرين، وأن ذلك بما يختلف باختلاف الوقائع بسبب اختلاف القرائن وتفاوت المستمعين فى إدراكها، وليس من شرطه أن يكون عدد المخبرين غير محصور بعدد، أو اختلاف أنسابهم، وأوطانهم، وأديانهم، وأن يكونوا

مسلمين عدولاً، وأن لا يكونوا محمولين على أخبارهم بالسيف، خلافًا لبعضهم فى الكل، ولا أن يكونوا فيهم الإمام المعصوم كما قاله الشيعة، وابن الراوندى، وأن لا يكون المخبر من أهل الذكة، كما قالت اليهود؛ لأنه لو أخبر أهل بلد من البلاد بحادثة وقعت لهم، فإنا نجد حصول العلم بخبرهم، وإن كانوا محصورين متفقين فى النسب والدين والوطن، وإن كانوا كفارًا محمولين على ذلك بالسيف، وليس فيهم معصوم، ولا هم أهل ذلة ومسكنة.

المسألة الخامسة

مذهب القاضى أبى بكر، وأبى الحسين البصرى، أنه إذا وقع العلم بخبر جماعة بشخص فى واقعة معينة، لابد وأن يكون ذلك العدد مفيدًا للعلم فى كل واقعة لكل واحد، وإنما يصح ذلك إذا كان العلم حاصلاً عند ذلك العدد مجردًا عن القرائن المتعلقة بالمخبر والمستمع وإلا فلا، وهو ظاهر.

المسألة السادسة

وكما يصح العلم من خبر المتواتر عند اتحاد اللفظ والمعنى، فيصح عند اتحاد المعنى، وإن اختلف اللفظ كالأخبار المفيدة للعلم بسخاء حاتم، وشجاعة عنترة، وإن كان الأول أسرع حصولاً.

* * *

الصنف الثالث فى أخبار الآحاد[(١)]

ويشتمل على أربعة أبواب:

الباب الأول فى حقيقة خبر الواحد وما يتعلق به من مسائل

أما خبر الواحد، فالأقرب فيه أن يقال: ما كان من الأخبار غير منته إلى حد التواتر،

---

(١) الخبر لغة مشتق من الخبار، وهى الأرض الرخوة. والخبر اصطلاحًا هو ما يصح أن يدخله الصدق والكذب لذاته. وينقسم الخبر من حيث احتمال الصدق والكذب إلى ثلاثة أقسام:
القسم الأول: الخبر المقطوع بصدقه، وهو أعلى مراتب الخبر.
القسم الثانى: الخبر المقطوع بكذبه.
القسم الثالث: ما لا يقطع بصدقه ولا كذبه، كخبر مجهول الحال، وهناك خبر يترجح صدقه، ولكن لا يقطع به، وهو خبر العدل، وهناك خبر يترجح فيه الكذب، ولكن لا يقطع به، كخبر الفاسق، والخبر ينقسم أيضًا إلى متواتر وآحاد، والآحاد هو خبر لا يفيد بذاته العلم أصلاً، ولكن لابد له من قرينة خارجة عنه. يراجع بتصرف مختصر حصول المأمول (ص٥٤، ٥٥).

وسواء أفاد ظنًا أو لم يفد، إلا أن ما زاد على الثلاثة فصاعدًا يكون مستفيضًا. وأما ما يتعلق به من المسائل، فست:

المسألة الأولى

اختلفوا فى خبر الواحد، هل يفيد اليقين، فمنهم من نفاه، ومن أثبت منهم من طرد ذلك ولم يخصصه بأحد معين كبعض أهل الظاهر، وأحمد فى رواية، ومنهم من خصصه ببعض أخبار الآحاد كبعض أهل الحديث، والمختار جواز ذلك إذا احتفت به القرائن وامتناعه عادة دونها، أما أنه لا يفيد العلم عند تجرده من القرائن، لأنه لو أفاد ذلك لوجب تخطئة مخالفه بالاجتهاد، ولصح معارضة التواترية، ولامتنع تعارض خبرين متنافين لاستحالة العلم بالشيء الواحد ونقيضه، واعتبار أحدهما دون الآخر لعدم الأولوية، ولكان العلم حاصلاً بنبوة من أخبر بكونه نبيًا دون معجزة، ولما وجد العاقل فى نفسه زيادة على ما يخبر به الواحد بتقدير انتهائه إلى حد التواتر لعدم قبول العلم للزيادة والنقصان، وإن تفاوتت العلوم فى افتقار بعضها إلى نظر، أو كان بعضها أسرع حصولاً دون البعض.

وأما إنه قد يفيد العلم بتقدير اقترانه بالقرائن أنه لو أخبر واحد بموت ولد بعض الأكابر مع اقترانه بسابقة علمنا بمرضه وأنه لا مريض فى دار أبيه سواه، وشاهدنا الجنازة خارجة من داره محتفة بالصراخ فى العالى الخارج عن المعتاد من العبيد والجوارى، والأب ممزق الثوب، حاسر الرأس، يلطم وجهه على خلاف عادته من التزام أسباب الهيبة والوقار، فإن من سمع ذلك الخبر يجد من نفسه العلم بمخبره.

فإن قيل: على المقام الأول ما ذكرتموه معارض بما يدل على نقيضه، وهو أن خبر الواحد لو كان مفيدًا للظن دون العلم، لما جاز اتباعه فى الشعر كقوله: ﴿**ولا تقف ما ليس لك به علم**﴾ [الإسراء: ٣٦]، و﴿**إن الظن لا يغنى من الحق شيئًا**﴾ [يونس: ٣٦]، ولما كان خبر المتواتر المركب من أخبار الآحاد مفيدًا للعلم؛ لأن الجائز على كل واحد منهم حالة الانفراد جائز حالة الاجتماع، وكل ذلك خلاف للإجماع.

وعلى المقام الثانى أن العلم إنما حصل فى الصورة المفروضة بالقرائن الموجودة، سواء وجد الخبر أو لم يوجد، فالجواب عن الآيتين أن العمل بخبر الواحد، ووجوب اتباعه فى الشرعيات إنما هو مستند إلى انعقاد الإجماع عليه، وهو مفيد للعلم دون الظن. وعن

الإلزام بما ذكروه فى خبر التواتر بمنع لزوم الاشتراك بين الجملة والأفراد فى حكم الأفراد. وعن إسناد العلم إلى القرائن دون الخبر أنه لا يمتنع أن يكون سبب ما وجد من القرائن موت من يعز على ذلك الشخص غير ولده فجأة، وإذا انضم إليها الخبر بموت ذلك المريض بعينه كان اعتقاد موته متعينًا.

المسألة الثانية

إذا أخبر واحد بين يدى النبى ﷺ بخبر، وكان النبى سامعًا فاهمًا له، وكان فى الإنكار فائدة بتقدير كونه كاذبًا، ولم ير المصلحة فى التأخير، وكان من الكبائر، فيمتنع على النبى عدم الإنكار عليه، ويكون السكوت عنه على هذه الشروط دليل العلم بصدقه، وسواء كان المخبر به دينيًا أو دنيويًا، وإلا فلا خلافًا لبعضهم، وعلى هذا يكون الحكم فيما إذا أخبر واحد عن أمر محس بين يدى جماعة لا يتصور على مثلهم السكوت عن إنكار مثل ذلك.

المسألة الثالثة

إذا رأينا الأمة قد عملت بمقتضى خبر رواه الواحد، لا يدل ذلك على صدقه قطعًا، خلافًا لأبى هاشم وأتباعه؛ لأنه من الجائز أن عملهم كان بغيره لا به ومع الجواز فلا قطع، وبتقدير أن يكونوا عالمين به، فلأنهم قد كلفوا العمل بالظن، فهم مصيبون فيما كلفوا قطعًا، ولا يلزم من ذلك صدقه قطعا، وعلى هذا فلو روى واحد خبرًا فعمل بمقتضاه بعض الأمة واشتغل الباقون بتأويله، فلا يدل ذلك على صدقه قطعًا لاحتمال أن يكون عمل البعض بمقتضاه بدليل آخر، وبتقدير عملهم به، فاتفاق الكل على قبوله فلما سبق من وجوب تكليفهم باتباع الظن.

المسألة الرابعة

إذا حدثت حادثة يعظم وقعها بمشهد من أهل البلد، أو الجامع فى يوم الجمعة، وانفرد الواحد منهم بنقلها، دل ذلك على كذبه عند الكل خلافًا للشيعة، وهو المختار؛ لأن العادة جارية بإحالة كتمان ما جرى من صغائر الأمور على الجمع القليل، فكيف فى الخلق الكثير فيما هو من عظائم الأمور، والدواعى موفرة على نقله.

فإن قيل: إنما يبعد ذلك مع عدم المعارض المانع من النقل، ولا إحالة فيه، ولهذا فإن النصارى مع كثرتهم لم ينقلوا كلام المسيح فى المهد مع عظمه، وانفراد آحاد المسلمين

بنقل ما سوى القرآن من المعجزات مع شهرته فيما بين الخلق العظيم من الصحابة، ودخوله مكة عنوة أو صلحًا وتثنية الإقامة وإفرادها وغير ذلك.

والجواب عن المعارض الداعى إلى الكتمان أن العادة تحيل اتفاقهم على داعى الكذب، وما انفرد به الآحاد فيما ذكروه من الوقائع، فلم يكن ذلك فى بعضها إلا فيما لم يقع من الخلق العظيم، بل من الطائفة اليسيرة ككلام عيسى فى المهد قبل اشتهاره ونبوته، وكانشقاق القمر، فإنه كان من الآيات الليلية والناس نيام فى بيوتهم مستورون بحوائطه، وأما دخوله مكة فقد نقل الجمع العظيم أنه دخلها عنوة. وأما الإقامة، فإنما اختلف النقلة فيها لاختلافهم فى سماع المؤذن، فإنه كان يفرد تارة ويثنى أخرى.

المسألة الخامسة

يجوز التعبد عقلاً بخبر الواحد العدل، خلافًا للجبائى وجماعة من المتكلمين، وذلك أنه لا يلزم من فرض وقوعه المحال لذاته، فكان جائزًا عقلاً، واحتمال الكذب غير مانع من التعبد به، بدليل التعبد بقبول قول المفتى والشاهدين.

فإن قيل: فإن لم يكن محالاً لذاته، فهو محال باعتبار غيره، وذلك لأن التكاليف مبنية على رعاية الحكم، ولا حكمة فى التعبد بخبر الواحد بتقدير كونه كاذبًا، والحكم عند قول المفتى والشاهد ثابت بالإجماع، وقولهما شرط لا مثبت بخلاف خبر الواحد عندكم، ولأن غاية خبر الواحد يكون مفيدًا للظن، وهو غير متبع لما سبق من الآيات فى المسألة الأولى، ولأنه لو جاز التعبد به لجاز التعبد بقبول خبره عن الله، وفى القرآن والأصول، وعند تعارض الخبرين على التناقض مع تعذر الجمع بينهما، وكل ذلك محال.

والجواب عن الأول أنه مبنى على وجوب رعاية الحكم فى أفعال الله تعالى، وهو غير مسلم، ثم إنه منتقض بقول المفتى والشاهدين، وما ذكروه من الفرق غير مسلم، فإن الحكم عند الشهادة مما يفتقر إلى دليل يوجب العمل به، فكذلك عند الخبر. وعن الآيات ما سبق فى المسألة الأولى، كيف وأنها مشتركة الدلالة، حيث أن حكمهم بامتناع التعبد بخبر الواحد مظنون غير مقطوع، وبما ذكرناه من ورود التعبد بقول المفتى والشاهدين يكون دفع ما ذكروه من الإلزامات ومن أراد الأجوبة التفصيلية، فعليه بمراجعة كتاب الأحكام.

المسألة السادسة

القائلون بجواز التعبد بخبر الواحد عقلاً، منهم من نفى كونه حجة، كالشيعة، والقاشانى، وابن داود، ومنهم من أثبت ذلك مع اتفاقهم على مساعدة دليل السمع عليه، واختلافهم فى مساعدة دليل العقل، وأثبته أحمد، والقفال، وابن سريح، ونفاه الباقون، وأثبت أبو عبد الله البصرى كونه حجة فيما لا يسقط بالشبهة دون غيره، والمختار أنه حجة مطلقًا، وقد احتج المثبتون لذلك بحجج كثيرة نقلية وعقلية، وقد أوردناها وبينا ضعفها فى كتاب الأحكام، ولنقتصر هاهنا على ما هو المختار، وهو إجماع الصحابة على ذلك.

وبيانه ما روى عن أبى بكر، أنه عمل بخبر المغيرة فى توريث الجدة، أن النبى عليه السلام أطعمها السدس، وعن عمر أنه عمل فى أخذ الجزية من المحبوس بخبر عبد الرحمن بن عوف، وهو قوله عليه السلام: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب»، وبخبر أحمد بن مالك فى إيجاب الغرة فى الجنين، وبخبر الضحاك بن سفيان فى توريث المرأة من دية زوجها، وبخبر عمرو بن حزم فى دية الأصابع، وعن عثمان وعلى أنهما عملا بخبر قريعة بنت مالك فى اعتداد المرأة المتوفى عنها زوجها فى منزله، وعن على أنه قال: كنت إذا سمعت من رسول الله حديثًا، نفعنى الله بما شاء منه، وإذا حدثنى غيره حلفته، وإذا حلف صدقته.

وعن ابن عباس أنه عمل فى الربا فى النقد بخبر أبى سعيد الخدرى، وعن زيد بن ثابت أنه عمل بخبر امرأة من الأنصار فى نفر الحائض بلا وداع، ومن ذلك عمل جميع الصحابة بخبر أبى بكر، وهو قوله: «الأئمة من قريش»، وقوله: «الأنبياء يدفنون حيث يموتون»، وقوله: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة»، وبخبر عائشة فى وجوب الغسل بالتقاء الختانين، وبخبر رافع بن خديج فى المخابرة، إلى غير ذلك من الوقائع الكثيرة، وكان ذلك شائعًا مشهودًا فيما بينهم من غير نكير، وعلى ذلك جرت سنة التابعين إلى حين ظهور المخالفين.

فإن قيل: ما ذكرتموه من أخبار الآحاد، فالاحتجاج بها فرع كونها حجة، وهو محل النزاع، كيف وإنا لا نسلم عمل الصحابة بأخبار الآحاد، بل من الجائز أنهم عملوا فيما ذكرتموه من الصور بما وافق أخبار الآحاد من الأدلة فى مقتضاها، وإن سلمنا عملهم بأخبار الآحاد، لكن البعض دون الكل، ولا حجة فيه. قولكم: لأنه لم ينكر ذلك

أحد ليس كذلك بدليل رد أبى بكر وعمر خبر عثمان فى إذن رسول الله رد الحكم بن أبى العاص، ورد على خبر أبى سفيان الأشجعى فى المفوضة، ورد عائشة خبر ابن عمر فى تعذيب الميت ببكاء أهله.

سلمنا عدم الرد فى الظاهر، لكنه لا يدل على الموافقة لما سبق فى سائر الإجماع. سلمنا دلالة ما ذكرتموه على كون خبر الواحد حجة، لكنه معارض بما يدل على نقيضه من المنقول والمعقول، أما المنقول فما سبق من الآيات فى المسألة الأولى، وبرد النبى عليه السلام خبر ذى اليدين فى الصلاة، حتى اعتضد بخبر أبى بكر وعمر، ومن كان فى الصف. وأما المعقول، فهو أن خبر الواحد ظنى، فلا يحكم به على القطعى من براءة الذمة من جميع الحقوق، ولأن العمل به يفضى إلى تركه بتقدير معارضته بما هو من جنسه، وإلى تقليد المجتهد لذلك المخبر، وتقليد المجتهد لغيره ممتنع.

والجواب عن الأول أن الأخبار الواردة فى ذلك خارجة عن الحصر، فآحادها وإن كانت آحادًا لا تخرجها عن التواتر، كالأخبار الواردة فى سخاء حاتم وشجاعة عنترة. وعن الثانى أنهم لو عملوا بغير الأخبار المروية فى تلك الوقائع، فالعادة تحيل توالى الخلق الكثير على عدم نقله، ولاسيما مع توهم العمل بما لا يجوز العمل به، كيف وقد صرحوا فى أكثر الوقائع بالعمل بالأخبار المنقولة، وذلك كما قال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغير هذا، وقال ابن عمر فى المخابرة حتى روى لنا رافع بن خديج، أن النبى عليه السلام نهى عن ذلك فانتهينا.

وعن الثالث ما سبق فى الإجماع من بيان كون السكوت دليل الموافقة، ومن رد ما رده منهم، فيجب حمله على أن الراوى لم يظهر صدقه فيما رواه، أو لوجود معارض جمعًا بين النقلين. وعن المعارضة بالآيات ما سبق. وعن خبر ذى اليدين أن ما رده لتوهم الغلط فى حقه، حيث ذكر ذلك دون من حضر على أن قبوله لخبر أبى بكر وعمر، وبعض من حضر غير خارج عن الآحاد، فكان ذلك حجة فى محل النزاع.

وعن المعارضة الأولى من المعقول النقض بقول المفتى والشاهدين، كيف وإنا لا نسلم القطع ببراءة الذمة بعد الوجود. وعن الثانية النقض بجميع الظواهر المتواترة من الكتاب والسنة. وعن الثالثة أن تقليد المجتهد إنما يمتنع بالنسبة إلى مساويه فى معرفة مدرك الحكم بالاجتهاد، ولا طريق للمجتهد فى معرفة الخبر المروى عن النبى سوى أخبار الراوى فافترقا، وبالجملة فالمسألة اجتهادية غير قطعية.

* * *

الباب الثانى[1]

فى شرائط وجوب العمل بخبر الواحد وما يتعلق بها من المسائل

أما الشروط المعتبرة فأربعة:

الشرط الأول

أن يكون الراوى مكلفًا؛ لأن احتمال وقوع الكذب من غير المكلف أغلب من احتمال وقوعه من الفاسق المكلف لتفاوتهما فى الخوف والحذر، وقد استقل احتمال الكذب فى حق الفاسق بالمنع من قبول روايته، فغير المكلف أولى.

الشرط الثانى

أن يكون مسلمًا، فإنه إذا كان خارجًا عن الملة الإسلامية، فلا خلاف فى درء روايته لإجماع الأمة على سلب أهلية هذا المنصب الشريف عنه لخسته، وإن كان من الملة الإسلامية كالمجسم، فالأكثر على رد قبول روايته خلافًا لأبى الحسين البصرى فيما إذا لم يكن مشتهرًا بالكذب والتدين به لنصرة مذهبه؛ لأنه كافر، والكفر على درجات الفسق، فكان مردود الرواية؛ لقوله تعالى: ﴿**إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا**﴾ [الحجرات: ٦]، أمر بالتثبت عند أخبار الفاسق، والفسق مناسب للرد زجرًا للفاسق عن فسقه، وقد رتب الشارع الرد عليه فى لفظه، فكان إيماء إلى التعليل به، والفسق موجود فى حق كل كافر، فكان مردود الشهادة، ولا يمكن معارضة الآية بقوله: «نحن نحكم بالظاهر»، والصدق فى حق الكافر المتأول ظاهر لتواتر الآية وخصوصها بالفاسق وعدم الاتفاق على تخصيصها بخلاف الخبر المذكور.

الشرط الثالث

أن يكون ضبطه لما يرويه وذكره له أغلب من مقابله، وإلا كان صدقه مرجوحًا أو مساويًا لعدمه، ومع ذلك فلا تقبل روايته، وإن جهل حال الراوى فى ذلك كان معتبرًا بالغالب من الرواة، وإلا فلابد من امتحانه.

الشرط الرابع

أن يكون متصفًا بصفة العدالة لتكون على ثقة من صدقه والعدالة، وإن كانت فى

---

(١) يراجع فى ذلك شرح العبدى (١٠٢)، تيسير الوصول (١٢١٨/٣).

اللغة عبارة عن التوسط فى الأمور، ففى الشرع عبارة عن أهلية قبول الشهادة أو الرواية، وذلك إنما يتحقق بتجنب الكبائر، وهى على ما روى عن النبى عليه السلام: «الشرك بالله، وقتل النفس المؤمنة بغير حق، وقذف المحصنة، والزنى، والفرار من الزحف، والسحر، وأكل مال اليتيم، وعقوق الوالدين المسلمين، والإلحاد بالبيت الحرام، وأكل الربا، والانقلاب إلى الأعراب بعد هجرة»، وأضاف على عليه السلام إلى ذلك: السرقة، وشرب الخمر، وبعض الصغائر كالتطفيف بحبة، ونحوه وبعض المباحات كالأكل فى السوق ونحوه مما يدل على نقص المروءة، ولا خلاف فى اعتبار اجتناب جميع هذه الأمور فى العدالة المعتبرة فى الشهادة والرواية، وإن اختصت العدالة فى الشهادة بشروط أخرى، كالحرية، والذكورة، والعدد، والبصر، وعدم القرابة، والعداوة.

هذا ما أوردناه من ذكر الشروط، أما المسائل المتفرعة عن العدالة، فثمان:

المسألة الأولى

مذهب الشافعى، وأحمد بن حنبل، والأكثرين أن مجهول الحال لا يكتفى فى روايته بالإسلام والسلامة عن الفسق ظاهرًا خلافًا لأبى حنيفة، وقد احتج الأصحاب بحجج كثيرة بينا ضعفها فى كتاب الأحكام، والمعتمد هاهنا أن القول بقبول رواية مجهول الحال يستدعى دليلاً، والأصل عدمه.

فإن قيل: دليل القبول قوله تعالى: ﴿**إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا**﴾ [الحجرات: ٦]، أمر بالتثبت مشروطًا بالفسق ومجهول الحال ليس بفاسق، فلا يجب التثبت فى خبره، وقوله عليه السلام: «إنما أحكم بالظاهر»، ومجهول الحال ظاهر الصدق، وأيضًا فإن النبى عليه السلان قبل شهادة الأعرابى برؤية الهلال فى صوم رمضان بمجرد تلفظه بالشهادتين وظهور إسلامه، وعلى ذلك مضى الصحابة فى قبول أقوال مجاهيل الأعراب وآحاد الناس فى كون اللحم مذكى ونجاسة الماء وطهارته، وإن كان ذلك عقيب إسلامه من غير مهلة، فمع طول مدة إسلامه أولى.

والجواب عن الآية أن العمل بها إن توقف على معرفة عدم الفسق، فلا تحقق لذلك فى مجهول الحال، وإن لم يتوقف عليها كانت دلالتها راجعة إلى المفهوم، وليس بحجة على ما يأتى. وعن الخبر الأول أنه لا يدل على الحكم فى حقنا بالظاهر إلا بالقياس على النبى بجامع ظهور صدق المخبر، وهو منقوض بالشهادة فى العقوبات والفتوى، وبه دفع

الخبر الثانى. وعن الإجماع بمنع اتفاقهم على قبول خبر المجهول عن النبى عليه السلام، بدليل رد عمر شهادة فاطمة بنت قيس، ورد عن شهادة الأعرابى، ولا يلزم من قبوله فيما ذكروه من الصور قبول خبره عن النبى لما بينهما من التفاوت فى الرتبة، ولذلك قبل خبر الفاسق فيما ذكروه دون روايته عن النبى، ولا نسلم قبول رواية المجهول، عن النبى عند إسلامه.

المسألة الثانية

الفاسق المتأول إذا لم يعلم فسق نفسه إن كان فسقه مظنونًا، فهو مقبول القول، وإن كان مقطوعًا به، وكان ممن يرى الكذب ويتدين به، فلا خلاف فى امتناع قبول قوله، وإن كان لا يتدين بالكذب، ويحترز عنه، فمذهب الشافعى وأكثر الفقهاء والغزالى وأبى الحسين البصرى قبول قوله مطلقًا، ومذهب القاضى أبى بكر، والجبائى، وابنه وجماعة من الأصوليين، رده وهو المختار لما سبق من الدليل فى المسألة المتقدمة.

فإن قيل: دليل القبول أن الكلام مفروض فى التدين بتحريم الكذب، فكان صدقه ظاهرًا، فوجب قبول قوله عليه السلام: «إنما أحكم بالظاهر»، ولأن عليًا عليه السلام والصحابة قبلوا أقوال قتلة عثمان والخوارج مع فسقهم من غير نكير، فكان إجماعًا.

والجواب عن الخبر ما سبق فى المسألة المتقدمة. وعن الإجماع بمنع اتفاق جميع المسلمين على فسق الخوارج وقتلة عثمان، فإن قتلة عثمان والخوارج كانوا مسلمين، وما كانوا يعتقدون فسق أنفسهم.

المسألة الثالثة

اختلفوا فى اعتبار العدد فى الجرح والتعديل نفيًا وإثباتًا، والأكثرون على اعتباره فى الشهادة دون الرواية، وهو الأظهر؛ لأنه لا نص ولا إجماع هاهنا، فلم يبق سوى الإلحاق، ولا يخفى أن إلحاق الشرط بمشروطه أولى من غيره والعدد معتبر فى الشهادة دون الرواية، فكذلك فى شرطيهما.

فإن قيل: التعديل شهادة، فكان العدد معتبرًا فيه كالشهادة على سائر الحقوق لكونه أحوط. قلنا: ليس ذلك أولى من القول بكونه أخبارًا، فلا يعتبر فيه العدد كنفس الرواية، بل هو الأولى حذرًا من تضييع أوامر الله تعالى ونواهيه.

المسألة الرابعة

اختلفوا فى قبول الجرح والتعديل دون ذكر سببهما نفيًا وإثباتًا، وقال الشافعى: لابد من ذكر سبب الجرح لاختلاف الناس فيما يجرح به بخلاف التعديل، ومنهم من عكس الحال، والمختار أنه لا حاجة إلى ذلك مطلقًا، وهو اختيار القاضى أبى بكر؛ لأنه لابد أن يكون المذكى والجارح عدلاً بصيرًا بجهات الجرح والتعديل للاتفاق على عدم اعتبار قول من لم يكن كذلك، وعند ذلك فالظاهر صدقه فيما أخبر به، وأن ذلك من قبيل ما لا خلاف فيه نفيًا للتلبيس عنه إذ الظاهر من حالة المعرفة بمواضع الوفاق والخلاف.

المسألة الخامسة

إذا تعارض الجرح والتعديل، فإن لم يعين الجارح والتعديل، فإن لم يعين الجارح السبب أو عينه، ولم يتعرض المعدل لنفيه، فالجرح مقدم لاطلاع الجارح على ما جهله المعدل، وإن عين السبب وتعرض المعدل لنفيه فهما متعارضان، إلا أن يوجد الترجيح لأمر خارج.

المسألة السادسة

فى طرق الجرح والتعديل وبيان تفاوتهما[1]

أما التعديل، فالمعدل إن صرح بالتعديل بأن قال: هو عدل رضى، وذكر سبب ذلك، فهو تعديل متفق عليه، وإن لم يذكر سببه، فمختلف فيه، والأظهر التعديل لما سبق فى المسألة المتقدمة، وإن لم يصرح بالتعديل قولاً، فإن حكم بشهادته أو عمل بروايته على وجه لا مستند له سواها لا لجهة الاحتياط، فقد قيل: هو تعديل متفق عليه أيضًا، وإلا كان ذلك من المعدل فسقًا، وليس بحق لجواز أن يكون مجروحًا بسبب لا يعتقده جارحًا، وإن روى عنه فمختلف فيه، والمختار أنه إن عرف من الراوى أنه لا يروى عن غير العدل، فهو تعديل، وإلا فلا لأنه قد يروى العدل عن غير العدل، وعلى السامع بالكشف عن حاله، وعلى هذا فالمتفق عليه يكون أولى من المختلف فيه.

وأما الجرح فإن صرح بكونه مجروحًا وذكر سببه، فهو جرح متفق عليه، وإلا فمختلف فيه. والمختار أنه جرح لما سبق فى المسألة المتقدمة، وليس من الجرح ترك

---

(١) يراجع فى تفصيل ذلك الإحكام لابن حزم (١/٢٥٥)، الكفاية (ص٢٧١)، كشف الأسرار (٣/٧٨١)، تيسير التحرير (٣/٩١)، مقدمة ابن الصلاح (ص١١٨)، تدريب الراوى (٢/٨).

العمل بروايته وشهادته لجواز أن يكون ذلك لأمر من خارج، ولا الشهادة عليه بما يوجب الحد مع نقصان نصاب الشهادة، ولا يفعل ما يسوغ فى الاجتهاد من المحرمات.

المسألة السابعة

مذهب جمهور الأئمة عدالة الصحابة، وقال قوم: حكمهم فى ذلك حكم غيرهم، وقال قوم: إنهم لم يزالوا عدولاً إلى حين ما وقع الخلف فيما بينهم لكن من هؤلاء من رد شهادة الكل؛ لأن الفاسق منهم غير معين، ومنهم من قبل شهادة كل واحد على انفراده دون حالة التعارض، والأول هو المختار لقوله تعالى: ﴿**وكذلك جعلناكم أمة وسطًا**﴾ [البقرة: ١٤٣]، أى عدولاً، وهو خطاب مع الصحابة، وقوله عليه السلام: «أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»، والاهتداء بغير العدل ممتنع، وعلى هذا فاختلافهم فيما جرى بينهم إنما كان بناء على الاجتهاد، وظن كل فريق أنه مصيب فيما ذهب إليه، وذلك لا يوجب رد قوله، سواء كان كل مجتهد مصيبًا أو لا بالإجماع.

المسألة الثامنة

مذهب أصحابنا وأحمد بن حنبل أن الصحابى من صحب النبى عليه السلام ولو ساعة واحدة لا غير، ومنهم من شرط طول المدة، واختص به اختصاص المصحوب، ومنهم من زاد بالأخذ عنه، والنزاع فى هذه المسألة، وإن كان آيلاً إلى اللفظ، فالأشبه إنما هو الأول؛ لأن اسم الصحابى مشتق من الصحبة، والصحبة تعم القليل والكثير من الزمان، ومنه يقال: صحبته ساعة، ويقع الحنث والبر فى اليمين بوجوب ذلك وعدمه، ولا يلزم من إطلاق اسم الصاحب على من طالت مدته وأخذ العلم، وإن كان مختصًا بالصحبة امتناع إطلاق ذلك على ما ذكرناه، بل الأولى أن يكون الإطلاق فى الكل باعتبار ما به وقع الاشتراك نفيًا للتجوز والاشتراك عن اللفظ، وإذا أتينا على ما أردناه من بيان الشروط المعتبرة ومسائلها، فلابد من بيان ما ظن أنه شرط فى الرواية، وليس بشرط، وذلك كالعدد والذكورة، والبصر، وعدم القرابة، وعدم العداوة، والإكثار من سماع الأحاديث، وشهرة النسب، والفقه، والعلم بالعربية، وبمعنى الخبر لإجماع الصحابة على خلاف ذلك كله.

* * *

الباب الثالث

فى مستند الراوى وكيفية روايته

والراوى إما أن يكون صحابيًا أو لا، فإن كان صحابيًا، وقال: سمعت رسول الله يقول كذا، أو أخبرنى، أو حدثنى، أو شافهنى بكذا، فقد اتفق الكل على قبول روايته، واختلفوا فى مسائل:

المسألة الأولى

إذا قال الصحابى العدل: قال رسول الله، مذهب القاضى أبى بكر أنه لا يدل على سماعه من الرسول، بل هو محتمل متردد، والأكثرون على خلافه، وهو الأظهر؛ لأنه لو لم يكن قد سمع ذلك من الرسول لكان ملبسًا بما يوهم الاحتجاج على من لا يعتقد أن مراسيل الصحابة حجة، وهو بعيد عن العدل العارف بمواقع الخلاف.

المسألة الثانية

إذا قال الصحابى: سمعت رسول الله يأمر بكذا وينهى عن كذا، اختلفوا فى كونه حجة، والأكثر أنه حجة، وهو المختار، فإن الناس وإن اختلفوا فى صيغ الأمر والنهى، غير أن الظاهر من الراوى المعرفة بمواضع الوفاق والخلاف، وعند ذلك فالظاهر أنه لا ينقل إلا ما تحقق الاحتجاج به من غير خلاف نفيًا للتلبيس كما تقدم فى المسألة التى قبلها.

المسألة الثالثة

إذا قال الصحابى أمرنا بكذا ونهينا عن كذا، ذهب الكرخى وجماعة إلى امتناع إضافة ذلك إلى النبى عليه السلام، وذهب الشافعى والأكثر إلى وجوب إضافته إلى النبى عليه السلام، وهو المختار؛ لأنه ورد ذلك فى معرض الاحتجاج على من عداه، وليس ذلك من الكتاب، وإلا لما اختص هو بمعرفته ولا من أمر الأمة ونهيها؛ لأنه أضاف الأمر والنهى إلى الأمة، وليست الأمة آمرة لنفسها، ولا هو من أمر الواحد منهم، إذ لا حجة فيه على غيره، فلم يبق سوى إضافته إلى الرسول، وعلى هذا يكون منهاج الكلام فيما إذا قال الصحابى من السنة كذا اختلافًا واختيارًا، فإن لفظ السنة وإن كان مترددًا بين سنة النبى وسنة الخلفاء الراشدين من بعده، غير أن الحمل على سنة النبى أولى لتبادرها إلى الفهم، ولأن الصحابى إنما أورد ذلك فى معرض الاحتجاج، فإضافة ذلك إلى ما لا

خلاف فيه أولى، وكذلك الاختلاف والاختيار فيما إذا قال الصحابى: كنا نفعل كذا، فى إضافة ذلك إلى فعل الجماعة دون بعضهم، وأنه أورده فى معرض الاحتجاج، والاحتجاج إنما يكون فى فعل الجماعة دون بعضهم، وحيث ساغ مخالفته للمجتهد، فلكون إسناد ذلك إلى الجماعة ظنى لا قطعى، هذا كله فيما إذا كان الراوى صحابيًا.

فأما إن كان الراوى غير صحابى، فلا خلاف فى قبول روايته بقراءة الشيخ، واختلفوا فى قراءته هو على الشيخ مع سكوت الشيخ عن الإنكار من غير مانع، وفى الإجازة، والمختار قبول روايته فيهما. أما فى الأول، فلأن الرواية عن الشيخ لو لم تكن صحيحة، لكان سكوته عن الإنكار مع إمكانه موهمًا للصحة، وهو فسق، والظاهر خلافه. وأما فى الثانى، فلأن المجيز عدل، والظاهر أنه لم يجز إلا ما هو عالم بروايته، وإلا كان ذلك فسقًا، ولا خلاف فى امتناع الرواية برؤية خط الشيخ أنى سمعت كذا، وسواء قال: هذا خطى أو لم يقل؛ لأنه قد يكتب ما سمعه، ثم يرتاب فيه، وفيه نظر، إذ الأصل عدم الارتياب، وعلى هذا فلو روى كتاب وشك فى حديث منه لا بعينه، فليس له الرواية عن واحد بعينه؛ لأن الحديث المروى أو الشيخ المروى عنه يحتمل أن يكون هو المشكوك فيه، ولو غلب على ظنه رواية الحديث عن بعض المشايخ، فله روايته عنه عند الشافعى خلافًا لأبى حنيفة، والأظهر مذهب الشافعى؛ لأنه مغلب على الظن، ولو قال بعض المحدثين المعدلين فى كتاب من كتب الحديث: إنه صحيح، فالخلاف فى صحته والاختيار كما سبق فى ظن الرواية.

* * *

الباب الرابع
فيما اختلف فيما يرد به خبر الواحد

وفيه عشر مسائل:

المسألة الأولى

مذهب جماعة من السلف، وابن سيرين، وجوب نقل لفظ النبى على صورته، وهو اختيار أبى بكر الرازى. وقال قوم: يجوز إبداله بما يرادفه دون غيره، ومذهب الأئمة الأربعة وأكثر الناس أنه إن كان الراوى عالمًا بدلالات الألفاظ، فله نقل المعنى، والأولى نقل اللفظ، وإلا حرم عليه التغيير، وهذا هو المختار، لما روى أن رجلاً قال: يا رسول الله، تحدثنا بحديث لا نقدر أن نسوقه كما سمعناه، فقال عليه السلام: «إذا أصاب

أحدكم المعنى فليحدث»، وكان عليه السلام يقرر رسله على تبليغ أخباره إلى المبعوث إليهم بلغتهم، وكان ابن مسعود إذا حدث قال: قال رسول الله هكذا أو نحوه، ولم ينكر عليه أحد، فكان ذلك إجماعًا، ولأنا نعلم أن المقصود من الخبر إنما هو المعنى دون اللفظ.

فإن قيل: ما ذكرتموه معارض بقوله عليه السلام: «نضر الله أمرأ سمع مقالتى فوعاها وأداها كما سمعها، فرب حامل فقه إلى غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»، وإنما حث على ذلك وعلل؛ لأن علماء العربية قد تختلف فى معنى اللفظ الواحد على معان، وعند ذلك فالراوى وإن كان عالمًا بالعربية، فقد يفهم من اللفظ معنى ويعبر عنه بما يدل عليه، ويحتمل أن يكون المعنى المقصود غيره.

والجواب ليس فى الخبر ما يدل على وجوب نقل اللفظ بصورته على الأولى، ونحن نقول به، وما ذكروه من جواز اختلاف المعنى مع اتحاد اللفظ، وإن كان كذلك، إلا أن الكلام فيمن كان عالمًا بكل ما يحتمله اللفظ وقد أداه من غير زيادة ونقصان.

المسألة الثانية

إذا أنكر الشيخ رواية الفرع عنه إنكار تكذيب، فلا خلاف فى امتناع العمل بذلك الحديث لكذب أحدهما لا بعينه، وإن كان عن نسيان، فمذهب الشافعى، ومالك، وأحمد فى رواية عنه، وأكثر المتكلمين وجوب العمل به خلافًا لبعض الحنفية. ودليله ما روى أن ربيعة بن أبى عبد الرحمن، روى عن سهل بن أبى صالح، عن النبى عليه السلام، أنه قضى باليمن مع الشاهد، ثم نسيه سهل، فكان يقول: حدثنى ربيعة عنى أنى حدثته بالخبر المذكور، ولم ينكر عليه أحد من التابعين، فكان إجماعًا على جوازه.

ومن جهة المعقول أن الفرع جازم بالرواية عن الأصل، والأصل غير مكذب له، وهما عدلان، فوجب قبول الرواية كما لو كان الأصل ميتًا، أو مجنونًا، فإن قيل: لعل سهلاً تذكر روايته عن شيخه برواية ربيعة عنه، وما ذكرتموه من المعقول، فالأصل وإن لم يكن مكذبًا للفرع غير أن نسيانه يجب أن يكون مانعًا بما نسب إليه كما فى شاهد الأصل والحاكم.

والجواب عن الأول أنه لو كان كما ذكروه لروى عن شيخه لا عن ربيعة كما لو تذكر بنفسه، وعن الثانى بمنع كون النسيان مانعًا، ولا يلزم من كونه مانعًا فى باب

الشهادة مع كونها أضيق من الرواية حيث اعتبر فيها الحرية والعدد والذكورة والتعبد بلفظ الشهادة بخلاف الرواية أن يكون مانعًا من الرواية، وأما الحاكم ففيه منع على مذهب مالك وأبى يوسف، وعندنا إذا قامت البينة على ما نسيه الحاكم فوجب العمل به على غيره من القضاة، وإن لم يجب عليه.

المسألة الثالثة

إذا روى جماعة من الثقاة حديثًا وانفرد واحد منهم بزيادة لا يخالف المزيد عليه، فلا خلاف فى قبول الزيادة، إن اختلف مجلس الرواية بالزيادة والأصل، وإن اتحد المجلس وكان عدد رواة الأصل لا تحيل العادة على مثلهم الغفلة عن سماع تلك الزيادة ونقلها، فلا يعمل بالزيادة؛ لأن تطرق السهو والغلط إلى الواحد فيما نقله أولى من احتمال ما تحيله العادة، وإن كان عددهم دون ذلك، فالزيادة مقبولة باتفاق الفقهاء والمتكلمين، خلافًا لأحمد فى رواية عنه، وجماعة من المحدثين، ودليله أن الراوى للزيادة عدل جازم بها، وعدم نقل الغير لها، فمتردد بين سماعه لها وعدمه ونسيانه بعد السماع، فلا يقدح ذلك فى روايته.

فإن قيل: ويحتمل أن يكون راوى الزيادة لم يسمعها وتوهم سماعها، وإن سمعها فلعله سمعها من غير الرسول وتوهم سماعها من الرسول أو أنه ذكرها على طريق التفسير، فظن السامع أنها فى الحديث، ومع تعارض الاحتمالات من الجانبين، فلا أولوية لأحدهما، بل الترجيح لنفى الغلط والسهو عن الجماعة إذ هو أولى من الواحد، ولهذا فإن الزيادة فى تقويم الواحد تكون ملغاة بالنظر إلى تقويم الجماعة، ولأنه على وفق النفى الأصلى بالنسبة إلى الزيادة.

والجواب عن المعارضة بترجيح ما ذكرناه من جهة أن تطرق السهو فيما سمع أكثر فى العادة من السهو بنقل ما لم يسمع، وعن التفسير أنه وإن كان محتملاً لكنه بعيد، حيث إنه أدرجه فى الحديث، وهو تلبيس وتدليس، وبه إبطال ما ذكروه من الترجيح الأول، والتقويم فراجع إلى ظن وتخمين، فكان فعل الجماعة فيه راجحًا بخلاف الرواية، فإنها لا تكون فى غير المحس، وعن الترجيح الثانى أنه معارض بما إذا كانت الزيادة مقتضية لنفى حكم لولاها لثبت، وأما إن جهل الحال فى اتحاد المجلس وتعدده، فالحكم على ما سبق فى اتحاد المجلس مع نقصان الجماعة، ويترجح العمل بالزيادة هاهنا لاحتمال اختلاف المجلس، وإن كانت الزيادة مخالفة للمزيد عليه مع تعذر الجمع،

فالظاهر المتعارض خلافًا لبعض المعتزلة، ولو روى الواحد الزيادة فى خبر واحد مرة، وأهملها مرة، فالظاهر قبول الزيادة.

المسألة الرابعة

لا خلاف فى جواز نقل بعض الحديث دون البعض الآخر إذا لم يكن بينهما تعلق كقوله عليه السلام: «المؤمنون تتكافؤ دماؤهم» الخبر، وإن كان الأولى نقل الجميع لما سبق من الخبر فى المسألة الأولى، وأن بينهما تعلق كنهيه عليه السلام عن بيع الثمار حتى تزهى، فلا خلاف فى امتناع التبعيض لما فيه من تغيير الحكم.

المسألة الخامسة

خبر الواحد فيما تعم به البلوى كخبر ابن مسعود فى نقض الوضوء بمس الذكر، ونحوه مقبول عند الأكثرين خلافًا لبعض الحنفية، ودليله إجماع الصحابة على العمل بخبر عائشة فى وجوب الغسل من التقاء الختانين مع أنه خبر واحد فيما تعم به البلوى، فكذلك فى غير هذه من الوقائع، كيف وأن القول بعدم الاحتجاج به مناقض لأصل الخصم فى إثبات وجوب الغسل من غسل الميت، وحكم الإقامة فى الإفراد بخبر الواحد، وذلك مما تعم به البلوى.

فإن قيل: لا نسلم إجماع الصحابة بخبر الواحد فيما تعم به البلوى، بدليل رد أبى بكر خبر المغيرة فى الجدة، وكيف يمكن ذلك وما تعم به البلوى مما يجب على النبى عليه السلام إشاعته مع توفر الدواعى على نقله، فحيث انفرد به الواحد دل ذلك على كذبه لما سبق تقريره فيما تقدم، وما ذكرتموه من صور الإلزام، فغير مساوية فى عموم البلوى لمس الذكر، فلا يكون فى معناه.

والجواب عن راود أبى بكر لخبر المغيرة، إنما كان لأنه لم يغلب على ظنه صدقه، ولهذا عمل به لما اعتضد بخبر محمد بن مسلمة، وإن كان من أخبار الآحاد. وعن ما ذكروه من التكذيب بمنع وجوب إشاعة ذلك على النبى وإلقائه على العدد الكثير، وإنما يجب ذلك أن لو لم يكن الظن مكتفى فى هذا الباب، وهو محل النزاع.

المسألة السادسة

إذا روى الصحابى خبرًا وكان مترددًا بين احتمالات متساوية، فلا خلاف فى وجوب حمله على ما حمله الراوى عليه؛ لأن الظاهر من النبى عليه السلام أنه لا يذكر

الخبر المجمل لقصد التشريع ويخليه عن قرينة مشعرة بالمراد، والراوى عنه يكون أعرف بها من غيره، وإن كان الخبر ظاهرًا فى بعض محامله وحمله الراوى على غيره، فمذهب الشافعى وأكثر الفقهاء وجوب العمل بالظاهر، ومذهب بعض الحنفية العمل بتأويل الراوى، والمختار أنه إن علم مأخذه فى التأويل، وكان صالحًا له، وجب العلم بذلك الدليل، وإلا فالظاهر متعين، وهو اختيار القاضى عبد الجبار وأبى الحسين البصرى، وذلك لتردد حال الراوى بين دليل اجتهد فيه وهو مخط فيه، وبين دليل يراه هو حجة دون غيره، ومع هذه الاحتمالات يجب المصير إلى الظاهر، وإن كان الخبر نصًا فى دلالته غير محتمل للتأويل، فمخالفة الراوى له لا تكون إلا لظهوره على ما يعتقده ناسخًا، ولعله يكون ناسخًا فى اعتقاده دون غيره من المجتهدين، فلا يدرك القاطع له.

المسألة السابعة

خبر الواحد إذا عمل النبى عليه السلام بخلافه، فلا يرد الخبر بذلك إن لم يكن الخبر متناولاً للنبى، أو كان ما فعله من خواصه، وإلاوجب العمل بالراجح فى نظر المجتهد إذا تعذر الجمع، ولا يرد بمخالفة أكثر الأمة له إجماعًا، وإن خالف باقى الحفاظ للراوى فيما نقله، فالأظهر التعارض؛ لأن نسبة النسيان إلى الواحد، وإن كان أقرب من نسبته إلى الجماعة، غير أن تطرق السهو إلى ما لم يسمع أنه سمع أبعد من تطرق السهو فيما سمع أنه لم يسمع.

المسألة الثامنة

اتفق الكل على قبول خبر الواحد فيما يسقط بالشبهة خلافًا لأبى عبد الله البصرى والكرخى؛ لأنه مغلب على الظن، فكان حجة لقوله عليه السلام: «نحن نحكم بالظاهر»، والسقوط بالشبهة لا يمنع من التمسك بالظاهر، بدليل ثبوته بالشاهد، وظاهر الكتاب.

المسألة التاسعة

خبر الواحد إذا كان مخالفًا للقياس[1]، فإن كان أحدهما أعم من الآخر، كان القياس

---

(١) للحنفية تفصيل فى هذه المسألة قد تفردوا به عن غيرهم، حيث اشترط الإمام أبو حنيفة، رضى الله عنه، فى خبر الواحد إذا خالف القياس أن يكون الراوى فقيهًا حتى يقدم خبر الواحد على القياس، ومخالفة خبر الواحد للقياس تكون فى ثلاثة صور كما حكاها القرافى:

الأولى: أن يكون خبر الواحد يقتضى تخصيص القياس.

الثانية: أن يقتضى القياس تخصيص خبر الواحد.

=

مخصصًا للخبر كما يأتى، ويكون الخبر مخصصًا للقياس إن قيل بجواز تخصيص العلة، وإلا فهما متعارضان من كل وجه، وإذا تعارضا من كل وجه وتعذر الجمع، فالخبر مقدم عند الشافعى، وأحمد، وكثير من الفقهاء، والقياس مقدم عند مالك، والوقف مذهب القاضى أبى بكر، والمختار أنه إن كانت علة القياس منصوصة، وقلنا: إن التنصيص على العلة لا يخرج القياس عن كونه قياسًا، فخبر الواحد أولى؛ لأنه بتقدير أن تكون دلالة خبر الواحد راجحة على دلالة نص العلة تكون أولى، وبتقدير أن يكون مساويًا يكون أولى لدلالته على الحكم من غير واسطة بخلاف نص العلة، وإنما يكون القياس راجحًا بتقدير رجحان نص العلة، ولا يخفى أن وقوع احتمال من احتمالين أغلب من وقوع احتمال واحد بعينه، وإن كانت العلة مستنبطة، فالخبر أولى مطلقًا؛ لأن النبى عليه السلام أقر معاذًا على تأخير القياس واجتهاد الرأى عن السنة من غير تفصيل بين المتواتر منها والآحاد، ولأن الظن من خبر الواحد أقوى من القياس؛ لأن ما يتطرق من الخلل إلى الخبر لا يخرج عن النظر فى عدالة الراوى ودلالة الخبر، وهو أقل مما يتطرق إلى القياس بتقدير أن يكون دليل حكم الأصل خبر واحد، وإن كان دليله قطعيًا، فلاحتمال تطرق الخطأ إلى المجتهد فى تعليله وفيما عين من العلة، وفى نفى المعارض فى الأصل، وفى وجود العلة فى الفرع، ونفى المعارض لها فى الفرع.

فإن قيل: أما خبر معاذ، فقد قيل: إنه غير صحيح، ومع ذلك فقد تركتم العمل به فيما إذا كانت العلة فى القياس منصوصة، وما ذكرتموه من الترجيح معارض بما يتطرق إلى الخبر من كذب الراوى وكفره، وفسقه وخطئه، واحتمال الإجمال فى الخبر والتجوز، والإضمار، والنسخ بخلاف القياس، وأيضًا فإنه يجوز تخصيص الكتاب بالقياس، وهو أقوى من خبر الواحد، فكان ترك خبر الواحد به أولى، وأن الظن فى القياس يحصل للمجتهد من جهة نفسه، وفى الخبر من جهة غيره، وثقة الإنسان بنفسه أتم من ثقته بغيره.

والجواب عن الخبر أنه منقول فى سنن أبى داود. وعن المخالفة بالمنع وإن سلمنا، فحيث خالفنا خبر الواحد بالقياس فيما إذا كانت العلة منصوصة لكونها منصوصة، فلا

=الثالثة: أن يتنافيا بالكلية.

يراجع تفصيل المسألة فى أصول السرخسى (١/٣٣٩)، تيسير التحرير (٣/٥٢)، نفائس الأصول (٧/٣١٢٦)، التحقيق المأمول (ص٤٠٠).

يلزم مثله فى المستنبطة. وعن الترجيحات أن كل ما ذكروه من الخلل المتطرق إلى خبر الواحد، فهو بعينه متطرق إلى القياس بتقدير ثبوت حكم الأصل مع ما ذكرناه، كيف وإن تطرق الكفر، والكذب، والفسق إلى ظاهر العدالة أبعد من تطرق الخطأ فى الاجتهاد إلى المجتهد لتفاوتهما فى عقاب هذا دون هذا، وكما يجوز تخصيص الكتاب بالقياس، فكذا خبر الواحد، فلا ترجيح، كيف وإنه لا يلزم من تخصيص الكتاب بالقياس مع أنه لا يعطله بالكلية أن يكون معطلاً لخبر الواحد لتعارضهما من كل وجه على ما وقع به الفرض والظن فى القياس، وإن كان حاصلاً للمجتهد من نفسه، إلا أن تطرق الخطأ إلى الاجتهاد أتم من تطرق الكذب إلى العدل كما سبق.

ومع هذا، فالخبر مترجح من جهة أنه مستند إلى كلام المعصوم، وأنه لا يفتقر إلى القياس، وأنه يصير قطعيًا بما يعتضد من جنسه، وفى التواتر بخلاف القياس، فكان أولى.

المسألة العاشرة

اختلفوا فى الخبر المرسل فقبله مالك، وأبو حنيفة، وأحمد فى رواية عنه، وأكثر المعتزلة، ومنهم من فصل فقبل مراسيل الصحابة والتابعين وتابعى التابعين، ومن هو من أئمة النقل دون غيرهم، وهو اختيار عيسى بن أبان. وقال الشافعى: إن كان من مراسيل الصحابة، أو كان قد أسنده غير مرسله أو أرسله راو آخر يروى عن غير شيوخ الأول أو عضده قول صحابى أو قول أكثر أهل العلم، أو يكون المرسل قد عرف من حاله أنه لا يروى عن غير عدل قبل، ووافقه على ذلك أكثر أصحابه، والقاضى أبو بكر، والفقهاء، والمختار قبول مراسيل العدل مطلقًا.

ودليله أن الظاهر من العدل إذا جزم بقوله: قال رسول الله، لا يجزم بذلك إلا وهو عالم أو ظان أن النبى قاله، وذلك يستدعى عدالة المروى عنه.

فإن قيل: لا نسلم أن الإرسال يدل على تعديل المروى عنه؛ لأن الراوى قد يروى عن من لو سُئل عنه لجرحه أو سكت عنه، بدليل الإرسال فى الشهادة. سلمنا أنه تعديل له، لكنه غير كاف مع قطع النظر عن ذكر سببه لما سبق. سلمنا أن مطلق التعديل كاف، لكن إذا كان المروى عنه معينًا، ولم يعرف بجرح، وإلا فجائز أن يكون عدلاً فى نظر الراوى عنه، ولو عينه لعرفنا فيه ما جهله الراوى.

سلمنا دلالة ما ذكرتموه، لكنه معارض بما يدل على نقيضه، وهو أنه لا يقبل قول

الراوى إذا كان معلوم الذات مجهول الصفة، فإذا كان مجهول الذات والصفة أولى، ولأن شرط العمل بالخبر معرفة عدالة الراوى، ولا تحقق لذلك فى المرسل، ولأنه لو جاز العمل بالمرسل لم يكن لذكر أسماء الرواة، والبحث عنهم فائدة، ولجاز قبول قول الواحد فى عصرنا: قال رسول الله ﷺ كذا، أو لقبل فى التواتر قول الواحد: أخبرنى عدد لا يتصور عليهم التواطؤ على الكذب، وهو ممتنع.

والجواب عن الأول أن ذلك إنما يلزم فيما إذا كان المروى عنه معينًا، وقد وكل النظر فيه للمجتهدين، ولم يجزم بأن النبى قاله، بل قال: قال فلان: إن النبى قال كذا، بخلاف المرسل، ولا من عدم قبول الإرسال فى الشهادة مثله فى الرواية لما بيناه من الفرق بينهما فيما سبق. وعن الثانى ما سبق، واحتمال الفسق فى المروى عنه، وإن كان قائمًا، لكنه بعيد، ولاسيما مع ما أشرنا إليه. وعن المعارضة الأولى أنه لا يلزم من الجهل بعين الذات الجهل بالصفة لما ذكرناه، وبه دفع المعارضة الثانية. وعن الثالثة أن الفائدة فى ذكر الراوى توكيل النظر فيه إلى المجتهدين، لاحتمال التباس حاله على الراوى عنه. وعن الرابعة بالمنع. وعن الخامسة أن شرط التواتر استواء طرفيه ووسطه فى العدد المفيد لليقين، وذلك غير متحقق فى حق المخبر الأخير إذا كان واحد، والله أعلم.

سبحان من تفرد بالكمال، والصلاة والسلام على بهى الجمال، أما بعد، فقد انتهى القسم الأول من منتهى السول، وهو المقرر على السنة الثانية بالقسم العالى بالأزهر المعمور، فإن عثرت أيها القارىء على هفوات مطبعية فأصلحها، وإياك والعصمة، فليست لى ولك، ولا تبخس مجهودنا، فإن الأصل محرف تحريف الإنجيل، بل قل: نفع الله بالجمعية العملية المسلمين، وادع لأخيك المجاهد فى دينك ونشر علومه القيمة عيد الوصيف محمد.

* * *

النوع الثانى
النظر فى المتن

وفيه بابان

الباب الأول

فيما تشترك فيه الأدلة الثلاثة، وهى الكتاب، والسنة، والإجماع، وكل واحد منها إما أن يدل على المطلوب بمنظومه أو لا بمنظومه، فإن كان الأول، فهو تسعة أسماء:

الصنف الأول الأمر

وفيه أربعة أبحاث:

الأول: فيما يطلق عليه اسم الأمر حقيقة[١]، وقد اتفق الكل على أن اسم الأمر حقيقة فى القول المخصوص الذى هو قسم من أقسام الكلام النفسانى أو اللسانى على اختلاف المذهبين، وإنما الخلاف بينهم أنه مشترك بين القول والفعل، أو هو مجاز فى الفعل، والأكثرون على أنه مجاز فيه، والمختار إطلاقه عليهما بالتواطؤ من غير اشتراك، فلا تجوز، ودليله أن اسم الأمر يصح إطلاقه على القول المخصوص بالإجماع والفعل، حيث يقال: أمر فلان مستقيم، أى فعله مستقيم، ومنه قوله تعالى: ﴿**وما أمرنا إلا واحدة**﴾ [القمر: ٥٠]، أى فعلنا، والأصل فى الإطلاق الحقيقة من غير تجوز ولا اشتراك لكونهما يخلان بالتفاهم لافتقار كل واحد منهما إلى القرينة، وذلك على خلاف الأصل.

فإن قيل: لا نسلم أن المجاز والمشترك على خلاف الأصل لكونهما من أقسام العموم على ما يأتى، فلا يفتقر إلى قرينة. سلمنا أنهما على خلاف الأصل، غير أن إطلاق الاسم بالتواطؤ يستدعى مسمى مشتركًا، وما وقع به الاشتراك من القول المخصوص، والفعل غير خارج عن الوجود والصفة والشبيه وغير ذلك، وأى أمر قدر الاشتراك فيه بينهما فمتحقق فى النهى وباقى أقسام الكلام، ولا يسمى أمرًا، كيف وأن القائل قائلان، قائل بالاشتراك وقائل بالمجاز، فأحدث قول ثالث يكون خارقًا للإجماع. سلمنا دلالة ما ذكرتموه على التواطؤ، لكنه معارض بما يدل على الاشتراك أو التجوز.

أما الاشتراك، فلأن القائل إذا قال هذا، أمر لم يعلم السامع مراده دون قرينة، وذلك يدل على الاشتراك. وأما التجوز، فهو أنه لو كان اسم الأمر حقيقة الفعل بوجه لاطرد فى كل فعل، إذ هو علامة الحقيقة، وهو غير مطرد فى الأكل والشرب ونحوه، ووجب أن يشتق منه اسم الأمر إذا لم يمنع منه مانع، إذ هو علامة الحقيقة، وكان جمعه بأوامر، وكان له متعلق، وهو المأمور، وكان موصوفًا بكونه مطاعًا ومخالفًا كما فى القول المخصوص، وليس كذلك فى الكل.

---

(١) يراجع فى تعريف الأمر: البرهان (١٩٩/١)، المحصول (١٩/١) كشف الأسرار (٢٣٩/١)، أصول السرخسى (١١/١)، فواتح الرحموت (٣٦٧/١)، المستصفى (٤١١/١)، الإحكام للآمدى (١٣٠/٢).

والجواب عن الأول أن المجاز والمشترك وإن كانا من أقسام العموم على رأى، لكنهما مختلف فيهما ولا يخفى أن حمل اللفظ على ما لا خلاف فيه أولى من المختلف فيه. وعن الثانى أن مسمى الأمر إنما هو الشأن والصفة، وهو مشترك بين الكل، وعلى هذا فما من شيء موصوف بذلك إلا وهو مسمى باسم الأمر حقيقة كان نهيًا أو غيره، وعلى هذا فاسم الأمر وإن كان حقيقة فى الفعل، لكن لا من جهة كونه فعلاً، بل من جهة ما فيه من معنى الشأن والصفة.

وأما بالنظر إلى خصوص الفعل كإطلاق اسم الأمر عليه، فلا يخرج عن كونه مشتركًا أو مجازًا، فلا يلزم ذلك خرق الإجماع. وعن المعارضة الأولى بمنع التردد فى إطلاق اسم الأمر، فإن ذلك من لوازم الاشتراك ولا إجماع عليه. وعن المعارضة الثانية الدالة على المجاز بمنع امتناع إطلاق اسم الأمر على ما ذكروه، وإن صح ذلك، فعدم اطراده فى كل فعل لا يمنع من كونه حقيقة، بدليل عدم اطراده فى كل قول. وعن باقى المعارضات أنه ليس القول بأن ما ذكروه من توابع الحقيقة أولى من القول بأنه من توابع بعض المسميات، أو من توابع النقل المسموع من أهل اللغة، ويخص الجمع بأوامر أنه ليس جمع أمر، بل آمره.

البحث الثانى: فى حد الأمر، وقد اختلف المعتزلة فيه مع إنكارهم لكلام النفس، فقال البلخى وأكثر المعتزلة: أنه قول القائل لمن دونه افعل، أو ما يقوم مقامه، ومنهم من قال: إنه صيغة افعل أو ما يقوم مقامه.

ومنهم من قال: إنه صيغة افعل على تجردها عن القرائن الصارفة عن الأمر، ومنهم من قال: إنه صيغة افعل بشرط إرادة إحداث الصيغة وإرادة الدلالة بها على الأمر، وإرادة الامتثال. ومنهم من قال: إنه إرادة الفعل. ووجه القدح فى الأول أنه يلزم أن يكون صيغة افعل من الأعلى نحو الأدنى فى التهديد أمرًا. وفى الثانى أنه تعريف الأمر بالأمر، وتعريف الشيء بنفسه محال، وبه إبطال الثالث أيضًا. وفى الرابع بإجماع المسلمين حتى الخصوم على الأمر بالإيمان لمن علمه الله أنه يموت على كفره مع أنه لم يرد منه الإيمان؛ لأنه لا معنى لكون الشيء مرادًا سوى تعلق الإرادة به، ولا معنى لتعلق الإرادة به سوى تخصيصها لحدوثه بحالة دون حالة، فإذا لم يكن حدوث فلا تعلق.

وأما أصحابنا، فمنهم من قال: الأمر هو الخبر بالثواب على الفعل تارة والعقاب على الترك تارة. ومنهم من قال: هو القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به. ومنهم من

قال: هو طلب الفعل على وجه يعد فاعله مطيعًا. ووجه القدح فى الأول أنه لو كان الأمر خبرًا لصح تصديقه أو تكذيبه، ومن أمر لا يصح أن يقال: إنه صادق ولا كاذب، وكان الثواب والعقاب لازمًا من فعل الأمر وتركه، وهو ممتنع لجواز إسقاط الثواب بالردة والعفو عن ذنب. وعن الثانى بما فيه من تعريف الأمر بالمأمور والمأمور به، وهما أخفى من الأمر لاشتقاقهما منه. وعن الثالث بما فيه من تعريف الأمر بالطاعة المتعلقة بالفعل وتلك، فلا تعرف إلا بموافقة الأمر، فكان دورًا، فالأسد فى ذلك أن يقال: هو طلب الفعل بجهة الاستعلاء ولا يخفى ما فيه من الاحتراز، والأمر قسيم من الكلام، وليس هو نفس الصيغة، ولا الإرادة لما سبق، فما وراء ذلك هو المراد بالطلب.

البحث الثالث: هل للأمر النفسانى صورة تدل عليه، نقل عن الأشعرى نفيها، وعن الغير إثباتها، والحق الإثبات، فإن صيغة افعل تدل على الأمر، لكنها غير خاصة به؛ لترددها بين محامل على ما يأتى، وكذلك قوله: أمرتك وأنت مأمور، لكن مع الخصوص به، وعلى هذا يمتنع نفى دلالة الصيغة عليه مطلقًا، ويمتنع نفى الصيغة الخاصة به بقوله: أمرتك وأنت مأمور.

البحث الرابع: فى مقتضى صيغة الأمر، وفيه اثنتا عشرة مسألة:

المسألة الأولى

اتفق الأصوليون على إطلاق صيغة افعل بإزاء خمسة عشر احتمالاً، وهى الوجوب، والندب، وهو ما كان لمصلحة أخروية، والإشراد وهو ما كان لمصلحة دنيوية، والتأديب وهو يدخل فى الندب والإباحة والامتنان، والإكرام، والتهديد، والإنذار، والتسخير، والتعجيز، والإهانة، والتسوية، والدعاء، وكمال القدرة، واتفقوا على أنها مجاز، سوى الطلب، والتهديد، والإباحة، واختلفوا فى أنها مشتركة بين الثلاثة أو حقيقة فى الإباحة، ومجاز فيما سواها، أو فى الطلب ومجاز فيما سواه، وهذا الأخير هو المختار؛ لأنا إذا سمعنا شخصًا يقول لغيره: افعل كذا، وقدرنا تجرد ذلك عن جميع القرائن كلها، تبادر إلى الفهم منه الطلب، وذلك يدل على كونه حقيقة فيه.

فإن قيل: أمكن أن يكون ذلك لعرف طارئ على وضع اللغة، كيف وإن ما ذكرتموه معارض بما يدل على أن صيغة افعل حقيقة فى الإباحة لكونها متيقنة. قلنا: جواب الأول أن الأصل عدم العرف الطارئ. والثانى بمنع تيقن الإباحة؛ لأنها لا تستدعى طلب الفعل ولا تركه بخلاف الطلب.

المسألة الثانية

إذا ثبت أن صيغة افعل ظاهرة فى الطلب، فلابد من رجحان الفعل المطلوب على تركه، وإلا لما تعلق به الطلب لعدم الأولوية إن تساوى الفعل والترك، وبالأولى إن كان الفعل مرجوحًا، فإن تعذر معه الترك، فالطلب للوجوب، وإلا فهو مندوب إن كان لغرض أخروى، أو للإرشاد إن كان لغرض دنيوى، وعند ذلك قال االشافعى فى قول، وجماعة من الفقهاء والمتكلمين كأبى الحسن البصرى، والجباء فى أحد قوليه: إنه للوجوب، ومجاز فيما عداه.

وقال أبو هاشم وجماعة من المتكلمين وجماعة من الفقهاء: إنه للندب. وقالت الشيعة: إنه مشترك بينهما، وتوقف الأشعرى ومن تابعه فى ذلك، وهو الحق، وتحقيقه بذكر شبه المحالفين والقدح فيها، أما شبه القائلين بالوجوب، فمن جهة الكتاب قوله تعالى: ﴿**أطيعوا الله وأطيعوا الرسول**﴾ [النساء: ٥٩]، مقترنًا بالتهديد بقوله: ﴿**فإن تولوا فإنما عليه ما حمل**﴾ [النور: ٥٤]، وقوله: ﴿**فليحذر الذين يخالفون عن أمره**﴾ [النور: ٦٣]، وقوله تعالى موبخًا لإبليس: ﴿**ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك**﴾ [الأعراف: ١٢]، وقوله تعالى: ﴿**وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون**﴾ [المرسلات: ٤٨]، فى معرض التهديد والذم والتحذير والتوبيخ، والذم لا يكون فى الأمر من غير وجوب.

وقوله: ﴿**وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرًا**﴾، أى ألزم مأمورًا، ﴿**أن يكون لهم الخيرة**﴾ [الأحزاب: ٣٦]، وما لا خيرة فيه من الأوامر لا يكون إلا للوجوب، وقوله: ﴿**أفعصيت أمرى**﴾ [طه: ٩٣]، وصف مخالف الأمر بالعصيان، وهو اسم، فكان للوجوب.

ومن جهة السنة قوله عليه السلام: «لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة»، نفى الأمر بذلك، ولو كان للندب لما انتفى؛ لأن السواك مندوب، وأيضًا توبيخه لأبى سعيد الخدرى لما ناداه وهو فى الصلاة ولم يجب: «أما سمعت الله يقول: ﴿**استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم**﴾؟» [الأنفال: ٢٤]، وذلك دليل الوجوب.

وقوله لما قيل له: أحجنا هذا لعامنا هذا أم للأبد؟ فقال: «للأبد، ولو قلت نعم لوجب»، فدل على أن أمره على الوجوب، وأيضًا تقريره لبريرة عند قولها: بأمرك يا رسول الله، فقال: «لا، إنما أنا شافع»، فقالت: لا حاجة لى فيه، على ما فهمته من أنه لو كان أمرًا لوجب.

ومن جهة الإجماع، فهو أن الصحابة لم تزل راجعة فى إيجاب العبادات إلى الأمور الواردة فيها. ومن جهة اللغة اتفاق أهلها على تعصية مخالف الأمر، وحكمهم بذمه، وهو دليل الوجوب. ومن جهة العقل أنه لو لم يكن الأمر للوجوب مع أن الوجوب من المهمات، لخلا عن لفظ يدل عليه، ولكان الفعل المأمور به مشروطًا بجواز الترك، مع أنه لا دلالة للأمر عليه، وذلك ممتنع، ولأن الأمر مقابل للنهى، فكان جازمًا فى مطلوبه كالنهى، وهو نهى عن أضداد المأمور به، وهو غير متصور دون التلبس بالمأمور، فكان للوجوب، ولأن حمل الأمر على الوجوب أحوط من حمله على الندب وغيره؛ لأنه إن كان واجبًا، فقد حصل المقصود الراجح، ومقصود الندب لكونه داخلاً فى الواجب وإن لم يكن واجبًا لم يفت مقصود الندب بخلاف حمله على غير جهة الوجوب.

وأما شبه الندب، فهى أن النبى فوض الأمر إلى استطاعتنا، بقوله: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شىء فانتهوا»، وهو دليل الندب. ومن جهة العقل أن المندوب داخل فى مسمى الوجوب، فوجب جعل الأمر حقيقة فيه لتيقنه. وأما شبهة القائلين بالاشتراك، فهو أن الأمر قد يرد للوجوب تارة وللندب أخرى، والأصل فى الإطلاق الحقيقة.

والجواب عن شبهة الوجوب أما الآيات، فالوجوب لم يكن مستفادًا فيها من مطلق الأمر، وإنما كان مستفادًا مما اقترن به من قرينة التحذير، والتهديد، والتوبيخ، والذم، والوصف بالعصيان، ولا يلزم من ذلك أن يكون كل أمر للوجوب بدليل المندوب، فإنه مأمور به على ما سبق، وليس الأمر به للوجوب، ويخص قوله تعالى: ﴿**وما كان لمؤمن ولا مؤمنة**﴾ [الأحزاب: ٣٦] الآية، أن المراد من قوله تكون لهم الخيرة من أمرهم أن يعتقدوا مقتضى الأمر على ما ورد به وجوب، أو ندب من غير تغيير.

وعن الخبر الأول من السنة أنه لم يرد مطلق الأمر، بل أمر الوجوب بدليل اقتران المشقة به. وعن الثانى أن قوله تعالى: ﴿**استجيبوا لله وللرسول**﴾ [الأنفال: ٢٤]، إنما كان محمولاً على الوجوب لقرينة تعظيم النبى ونفى تحقيره فى النفوس بترك إجابته مبالغة فى تحصيل مقصود البعثة. وعن الثالث أن قوله: «ولو قلت نعم لوجب»؛ لأن الحج واجب بقوله تعالى: ﴿**ولله على الناس حج البيت**﴾ [آل عمران: ٩٧]، وهو متردد بين التكرار والمراة الواحدة، فمعنى قوله: «ولو قلت لوجب»، لا لأن قوله: نعم، أمر يقتضى الوجوب، بل لأنه يكون تفسير المقتضى الآية الدالة على الوجوب. وعن

خبر بريرة أن سؤالها عن الأمر إنما كان لتنال بامتثاله الثواب، وذلك غير مختص بأمر الوجوب، فحيث لم يكن ذلك بأمره، قالت: لا حاجة لى فيه.

وعن الإجماع بمنع رجوع الأمة فى الوجوب إلى مطلق الأمر، فإنه ليس أولى من قول القائل: إنهم كانوا يرجعون فى الندب إلى مطلق الأمر، مع أن المندوبات أكثر الواجبات. وعن وصف أهل اللغة لمخالف الأمر بالعصيان أنه ليس القول بملازمة ذلك الأمر المطلق وعدمه فى المقيد أولى من العكس، بل العكس أولى؛ لأن المندوبات أغلب من الواجبات. وعن شبهة الأولى من المعقول أن المندوب أيضًا من المهمات، فلو لم يكن الأمر يدل عليه، لخلا عن لفظ يدل عليه، وليس أحدهما أولى من الآخر. وقوله: ندبت، وإن دل على المندوب، فقوله: أوجبت وحتمت، أيضًا دليل الوجوب.

وعن الثانية أن ما ذكروه مقابل بمثله، فإن حمل الطلب على الوجوب يستدعى اشتراط امتناع الترد، ولا دلالة لمطلق الطلب عليه. وعن الثالثة بمنع اقتضاء مطلق النهى المنع من الفعل، كيف وهو تمثيل فى اللغة، وهو باطل بما سبق. وعن الرابعة بمنع أن الأمر بالشىء نهى عن جميع أضداده كما يأتى، وإن سلم ذلك، لكن إنما يدل على المنع من فعل المنهيات أن لو كان مطلق الأمر للوجوب، وهو محل النزاع.

وعن الخامسة أنها معارضة بما يلزم الحمل على الوجوب من المشقة بتقدير الفعل والعقاب بتقدير الترك، وقولهم: إن المندوب داخل فى الواجب، ليس كذلك كما تقدم. وعن الشبهة الأولى لأرباب الندب أن قوله: ما استطعت، عام فى الواجب والمندوب. وعن الثانية بمنع دخول المندوب فى مسمى الواجب كما سبق تقريره. وعن شبهة الاشتراك بمنع أن الأصل فى الإطلاق الحقيقة إذا افضى إلى الاشتراك المخل بالتفاهم.

المسألة الثالثة

اختلفوا فى الأمر المطلق، فقال الأستاذ أبو إسحاق الأسفراينى وجماعة من الفقهاء والمتكلمين: إنه للتكرار، ومنهم من نفى احتمال التكرار كأبى الحسن البصرى، ومنهم من توقف فى التكرار، والمختار أنه للمرة الواحدة مع احتمال التكرار، أما المرة الواحدة، فمقطوع بها، وأما التكرار، فالأمر محتمل له، فإن الأمر بالصلاة مثلاً أمر بفعل الصلاة، وهو المصدر، والمصدر محتمل للاستغراق والعدم، ولهذا يصح تفسيره به، ومع احتماله لذلك إذا لم يقترن به قرينة تقتضى التكرار، وجب الحمل على المرة الواحدة، كما لو

قال لعبده: تصدق صدقة، فإنه مع احتمال التكرار، يجب الاقتصار على المرة الواحدة، وتمام تحقيق ذلك بذكر شبه الخصوم والانفصال عنها.

أما شبهة القائلين بالتكرار، فأولها: أنه لو لم يكن الأمر بالتكرار لما حمل عليه فى الصوم والصلاة، ولما صح الاستثناء منه، ولا حسن الاستفهام من الأمر أنك أردت المرة الواحدة أو التكرار، ولكان قول القائل: صل مرة واحدة، غير مفيد، ومرارًا تناقضًا، ولما فهم التكرار عندما إذا قال القائل لغيره: أحسن عشرة فلان، ولما حسن نسخه، وكل ذلك ممتنع.

وثانيها: أن نسبة قوله تعالى: ﴿**وقاتلوا المشركين**﴾ [التوبة: ٣٦] إلى الأشخاص والأزمان نسبة واحدة، وقد عم جميع الأشخاص، فكذلك الأزمان. وثالثها: أن قوله: صم، كقوله: لا تصم، والنهى للأبد، فكذلك الأمر. ورابعها: أن الأمر مقتض للفعل ولاعتقاده ووجوبه، واعتقاد الوجوب مؤبد، فكذلك الفعل. وخامسها: أنه لا اختصاص للأمر بزمان دون زمان، فوجب حمله على الجميع. وسادسها: أن الحمل على التكرار أحوط، فكان أولى. وسابعها: قوله عليه السلام: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»، دليل التكرار.

وأما شبه القائلين بامتناع احتماله للتكرار، فأولها: أنه لو كان الأمر محتملاً للتكرار، لما عد المأمور بدخول الدار ممتثلاً بدخولها مرة واحدة، ولتمكن الوكيل عند قول الزوج له: طلق زوجتى، من الطلاق الثلاث، ولكان قول القائل لغيره: صل مرارًا تكرارًا وصل مرة واحدة تناقضًا، ولكان الأمر بعبادتين لا يمكن الجمع بينهما تناقضًا أو تكليفًا بما لا يطاق. وثانيها: أنه لو قال القائل: صلى زيد، صدق على المرة الواحدة، وأنه لو حلف ليصلين برت يمينه بالمرة الواحدة، فكذلك الأمر.

وأما شبهة الواقفية أنه لو كان الأمر ظاهرًا فى أحد الأمرين، لما حسن الاستفهام عن المراد منهما، ولكان تعيينه فى كلام الأمر تكرارًا ولغيره تناقضًا. والجواب عن الشبهة الأولى للقائلين بالتكرار، أما ما حمل من الأوامر على التكرار لم يكن مستفادًا من ظاهرها، وإلا لكان ما حمل منها على المرة الواحدة، كالحج ونحوه مستفادًا من ظاهرها، ويلزم منه التناقض، وصحة الاستثناء إنما كان لاحتمال اللفظ له لا لكونه ظاهرًا فيه، وحسن الاستفهام إنما كان لتحصيل اليقين فيما اللفظ محتمل له، وهو الجواب عن قوله: صل مرة واحدة، وقوله: صل مرارًا، غير متناقض لكون اللفظ محتملاً له، وفهم العموم

لكل زمان فيما إذا قال: أحسن عشرة فلان، إنما كان مستفادًا من قرينة السبب الموجب لتعظيم المأمور بحسن العشرة معه، والأصل بقاء ذلك السبب، وأما النسخ، فيجوز دخوله على الأمر بمأمور واحد على ما يأتى.

وعن الثانية أن قوله: ﴿**وقاتلوا المشركين**﴾ [التوبة: ٣٦]، إنما هم جميع الأشخاص لعموم اللفظ بالنسبة إليها بخلاف الأزمان. وعن الثالثة بمنع حمل النهى المطلق على الدوام، وإن كان فهو قياس فى اللغة، وهو غير صحيح على ما سبق، كيف والفرق ظاهر، فإن حمل الأمر المطلق على الدوام مما يفضى إلى تعطيل باقى الأوامر المقابلة له، أو تكليف ما لا يطاق بخلاف النهى. وعن الرابعة أن اعتقاد دوام الوجوب غير مستفاد من الأمر المطلق، ولهذا كان واجب الدوام فى الأمر المقيد، بل أن تركه كفر، والكفر منهى عنه دائمًا.

وعن الخامسة النقض بالمكان. وعن السادسة ما سبق فى المسألة الأولى. وعن السابعة أن الخبر لا حجة فيه، إلا أن يكون ما زاد على المرة الواحدة مأمورًا به، وهو محل النزاع. وعن الشبهة الأولى من شبه منكر احتمال التكرار، أن ما ذكروه يدل على عدم ظهور الأمر فى التكرار، ولا يلزم منه عدم احتماله له. وعن الثانية أنها قياس فى اللغة، وهو باطل. وعن شبهة الواقفين ما سبق.

المسألة الرابعة

الأمر المعلق بشرط، كقوله: إذا زالت الشمس فصلوا، وصفة كقوله: ﴿**الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة**﴾ [النور: ٣]، إن ثبت أن ما علق عليه المأمور به علة لوقوع الفعل، فلا خلاف فى تكرره بتكرر ما علق عليه، وإن لم يكن، فمن قال بأن الأمر المطلق يقتضى التكرار، فهاهنا أولى، ومن لم يقل بذلك اختلفوا فيه هاهنا، والمختار أنه لا تكرار لا لما قيل: أن الخبر المعلق بالشرط كما قول قال: إن جاء زيد جاء عمرو، لا يقتضى التكرار، فكذلك الأمر؛ لأنه قياس فى اللغة، وهو باطل كما سبق، بل لأنه لا دلالة للفظ على غير تعليق شىء بشىء، وأعم من تعليقه عليه فى كل صورة، والأصل عدم إشعاره بالأخص، ولأنه لو كان الأمر المعلق بالشرط مقتضيًا للتكرار، لكان انتفاء التكرار عند قول السيد لعبده: إذا دخلت السوق اشتر خبزًا، على خلاف الدليل، وسواء كان لمعارض أو لا لمعارض، وهو ممتنع.

فإن قيل: ما ذكرتموه معارض بما يدل على نقيضه، وذلك لأنه لو لم يكن الأمر المعلق بالشرط أو الصفة مقتضيًا للتكرار لما تكرر في قوله: ﴿**إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا**﴾ [المائدة: ٦]، وفي قوله: ﴿**الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة**﴾ [النور: ٣]؛ لأن الأصل عدم ما سوى ذلك، ولما تكرر الحكم بتكرر العلة لانتفاء الحكم بانتفائه دون العلة، وللزم من انتفاء الحكم مع الشرط الموجود ثانيًا، أو الصفة انتفاؤه مع الأول ضرورة تساوى نسبة الحكم إلى إعداد الشرط والصفة.

ولما كان النهى المعلق بالشرط يفيد التكرار ضرورة تساوى الأمر والنهى فى الطلب، ولما كان تعليق الحكم على الشرط الدائم دائمًا بدوامه كقوله: إذ جاء شهر رمضان فصمه، لكونه فى معنى الشرط المتكرر، ولكان الأمر متعلقًا بالشرط الأول دون الثانى والثالث، وكان فعل العبادة مع الثاني والثالث قضاء، والكل ممتنع.

والجواب عن الأول أنه لو كان ذلك مقتضيًا للتكرار، لكان الأمر بالحج متكرر الاستطاعة لكونها شرطًا فيه، وليس كذلك. وعن الثانى أنه لا يلزم من تكرر الحكم مع العلة الموجبة له تكرره مع الشرط الذى لا يوجبه. وعن الثالث أن الأمر المعلق بالشرط مقتض للامتثال مع استواء التقديم والتأخير عندنا لا أنه على الفور، وذلك مع العلم بتجدد الشرط، وغلبة الظن ببقاء الأمور. وعن الرابع بمنع تكرر النهى بتكرر الشرط، بل ذلك مستند إلى اقتضاء النهى لدوام المنع عند تحقق الشرط الأول، سواء تجدد الشرط ثانيًا أو لم يتجدد، كيف وهو قياس فى اللغة، وهو باطل بما سبق. وعن الخامس بالفرق، وهو أن الحكم فى صورة الاستشهاد دائم بدوام الشرط المتجدد، ولا يلزم مثله فى التكرار. وعن السادس ما سبق فى جواب الإشكال الثالث.

المسألة الخامسة

ذهبت الحنفية والحنابلة وكل من قال بحمل الأمر المطلق على التكرار(١) إلى حمله على

---

(١) هذه المسألة، هل الأمر المطلق يقتضى التكرار، فيها أقوال كثيرة منها:

١ - الصحيح عند الحنفية والظاهرية ورجحه ابن الحاجب والرازى وأبو الحسين البصرى واختاره ابن قدامة وأبو خطاب، أنه لا يقتضى التكرار.

٢ - مذهب القاضى أبو يعلى والإسفراييني أنه يقتضى التكرار.

٣ - بعض الشافعية إذا علق الأمر على شرط اقتضى التكرار، وإلا فلا.

٤ - وفريق قال بالتوقف.

=

الفور، وذهبت الشافعية وجماعة من الأشاعرة والمعتزلة إلى جواز التأخير عن أول وقت الإمكان، ومنهم من توقف، لكن منهم من قال: التوقف إنما هو فى المؤخر، هل هو ممتثل؟ وأما المبادر فممتثل قطعًا، وهل يأثم بالتأخير؟ اختلفوا فيه، ومنهم من توقف فى المبادر أيضًا، وخالف فى ذلك إجماع السلف، والمختار أنه يكون بفعله ممتثلاً قدم أو أخر، ولا إثم عليه بالتأخير، ودليله أن الأمر دليل طلب الفعل بالإجماع، والأصل عدم دلالته على أمر خارج، والزمان لازم من ضرورة وقوع الفعل المأمور به، واللازم من مدلول الدليل أعم من الداخل فى معنى المدلول، فلا يكون الأمر دالاً عليه، وعلى هذا فمهما أتى بالفعل المأمور به فى أى زمان قدر، فقد أتى بما أمر به، وكان ممتثلاً للأمر غير آثم بالتأخير.

فإن قيل: ما ذكرتموه من الدليل على عدم اقتضاء الأمر للفور معارض بما يدل على نقيضه، وهو أنه لو لم يكن كذلك لما حسن لوم العبد وعقابه بتقدير تأخير السقى لسيده مع أمره له بذلك، ولما وجب حمل النهى على الفور لاشتراكهما فى مطلق الطلب، ولما حسن لوم إبليس على ترك السجود لآدم عند أمره به، وكان ذلك عذرًا له فى التأخير، ولأن المأمور به لا يقع إلا فى زمان، فكان الأمر مقتضيًا له فى أقرب زمان كالمكان، وكما قال لزوجته: أنت طالق.

سلمنا عدم اقتضاء مطلق الأمر للفور لفظًا، لكنه دال عليه بواسطة دلالته على أصل الوجود، وبيانه أن امتثال الأمر من الخيرات، فكان الاحتياط فى تعجيله ولاتفاق السلف على الخروج بذلك عن الهدة بخلاف التأخير، ولقوله تعالى: ﴿**فاستبقوا الخيرات**﴾ [البقرة: ١٤٨]، ولأن الأمر إذا دل على وجوب الفعل، فقد أجمعنا على وجوب اعتقاده على الفور مع أنه من لوازم مقتضى الأمر، فمقتضى الأمر أولى، ولأن الفعل واجب، فلو جاز تأخيره، فإما إلى غاية أو لا إلى غاية، فإن كان إلى غاية، فلابد وأن تكون معلومة، وإلا كان منعه من التأخير عنها مع الجهل بها تكليفًا بما لا يطاق، وإن كانت معلومة، فهى بالإجماع غير خارجة عن الحالة التى يغلب على ظنه فوات المأمور به بتقدير التأخير عنها، وذلك مما يختلف ولا ينضبط، فلا يمكن الاعتماد عليه، وإن كان لا إلى غاية، فلابد وأن يكون ذلك ببدل، وإلا ففيه إخراج الواجب عن حقيقته، والبدل لابد وأن

=ينظر تفصيل المسألة فى: روضة الناظر (٦١٦/٢)، المحصول (١٦٢/٢٢١)، الإحكام للآمدى (١٥٥/٢)، المستصفى (٢/٢).

يكون واجبًا، وإلا لما كان بدلاً عن الواجب بالإجماع، ولو كان البدل واجبًا لكان محصلاً لمقصود الواجب، وإلا لما كان بدلاً، ويلزم من تحقق البدل إسقاط المبدل، ولوجب إنباه النائم حالة ورود الأمر نحوه على من حضره حذرًا من فوات البدل الواجب، كما لو ضاق وقت الواجب، ولكان وجوبه مستندًا إلى دليل والأصل عدمه، ولكان وقته غير معين، إذ لا يزيد على المبدل والكلام فى تأخيره كالكلام فى الأصل، وهو تسلسل ممتنع.

والجواب عن ذم العبد بتأخير السقى أنه لو لم يكن ذلك لمقتضى مطلق الأمر، بل لما اقترن به من قرينة حاجة السيد إليه حالاً على ما يشهد به العرف، وعن الإلزام بالنهى أنه قياس فى اللغة، فلا يصح لما سبق. وعن توبيخ إبليس أنه لم يكن لمخالفة مطلق الأمر، وإلا لوبخ بترك المندوب، بل لاستكباره عن السجود لآدم وتخيره عليه بقوله: أنا خير منه. وعن إلحاق الزمان بالمكان بمنع تعين أقرب الأماكن، وإذا قال لزوجته: أنت طالق، فتعين الزمان الحالى فيه، إنما كان لجعل الشرع قوله علامة عليه، لا لأن قوله مقتض للفور لغة. وعن استلزام الواجب للفرض بمنعه قولهم التعجيل أحوط ممنوع، بل الاحتياط فى اتباع ما أوجبه ظن المجتهد للإجماع على حرمة اتباعه لغيره، وهو الجواب عن الآية. وعن آخر وجه عن الهدة بالفعل على الفور، إنما كان لدخوله فى مطلق الأمر على كلا المذهبين، قولهم: يجب تعجيل اعتقاد الوجوب، قلنا: لا يلزم من ذلك تقديم الوجوب بدليل ما لو كان الأمر بصفة التأخير، وبه نقض ما ذكروه آخرًا.

المسألة السادسة

الأمر بالشىء هل هو نهى عن أضداده[١]؟ قال القاضى أبو بكر: إنه نهى عن أضداده، لكن بعينه أو بطريق الاستلزام، اختلف قوله فيه، والاستلزام آخر قوليه.

ومن أصحابنا من منع من ذلك مطلقًا، وأما المعتزلة، فإنهم قالوا: لا يكون الأمر بعينه نهيًا عن الأضداد، وهل يكون نهيًا عنها من جهة المعنى؟ فمنعه قدماء المعتزلة، واثبته بعض المتأخرين منهم كأبى الحسن البصرى وغيره، ومنهم من أثبت ذلك فى الأمر الإيجاب دون الندب، والمختار أنه إن قلنا بجواز التكليف بما لا يطاق، لم يكن الأمر بالشىء نهيًا عن الأضداد، وإلا فهو مستلزم للنهى عنها، لا أنه بعينه يكون نهيًا عنها

---

(١) المسألة موجودة مفصلة مع ذكر اختلاف العلماء فيها فى البرهان (١/٢٥٠)، المستصفى (١/٨١)، الإحكام للآمدى (٢/١٧٠)، المحصول (١/٣٣٤)، فواتح الرحموت (١/١٩٧).

كان أمر إيجاب أو ندب، أما أنه مستلزم لذلك فمن جهة أنه لا يتم فعل المأمور بـه دون ترك أضداده فتركها واجب إن كان الأمر للوجوب على ما سبق تقريـره أو منـدوب إن كان أمر ندب، وذلك هو المعنى بكونها منهيًا عنهـا استلزامًا، فأمـا أنـه لا يكـون عـين الأمر هو عين النهى، أما إذا كان الأمر هو صيغة أفعل فظاهر، وأما إذا كـان هـو المعنـى القائم بالنفس، فهو وإن اتحد لكن حقيقة الأمر والنهـى مختلفـة بـاختلاف تعلقـه بـالفعل والترك.

فإن قيل: لو كانت أضداد المأمور منهيـة، لكـانت الواجبـات والمباحـات المضـادة لـه منهية، وخرجت عن كونها واجبة ومباحة كمـا ذهـب إليـه الكعبـى، كيـف وإن الآمـر بالشيء قد يكون غافلاً عن أضداده والغافل عن الشيء لا يكون ناهيًا عنـه؟ وإن سـلمنا ذلك، ولكن يجب أن يكون الأمـر بعينـه نهيًـا عنهـا؛ لأنـه لـو كـان غـيره لجـاز وجـود أحدهما دون الآخر، ولا ملازمة، ولجاز وجود أحدهما مع ضد الآخر، ويلزم من ذلـك اجتماع الأمر بالحركة، والأمر بالسكون المضاد للنهى عن السكون، وفيه الأمر بالضدين معًا، وهو محال.

والجواب عن الأمر بمنع خروج الواجب والمباح عن حقيقته بتقدير كونـه منهيًـا عنـه باعتبار أمر خارج، وهو ما يلزمه من ترك المأمور به، وإنما يلزم ذلـك أن لـو كـان منهيًـا عنه لذاته، وعن غفلة الآمر عن الأضداد بمنع تسلط الأمر بالشيء مع الغفلـة عـن طلـب ترك ما يمنع من المأمور به من جهة الجملة، وأن قطع النظر عن التفاصيل، وذلك عين مـا أردناه من النهى. وعن الأخير بمنع لزوم الانفكاك مع التغاير لجواز تلازمهما، وبه يبطـل القول بوجود أحدهما مع ضد الآخر.

المسألة السابعة

اتفق الكل على أن الإتيان بالمأمور به يدل على الإجزاء بمعنى الامتثـال، وعلـى عـدم الإجزاء بمعنى عدم سـقوط القضـاء فيمـا إذا كـان المـأمور بـه مختـل الشـرط أو الصفـة، واختلفوا فى الإجزاء بمعنى سقوط القضاء به فيما إذا أتى بالمأمور به على صفة الكمال.

فأثبته أصحابنا والفقهاء وأكثر المعتزلة بمعنى امتناع ورود الأمـر بعـد خـروج الوقـت بالفعل متصفًا بصفة القضاء، والمختار نفيه خلافًا للقاضى عبد الجبار ومتبعيه، وذلك لأن القضاء عبارة عن الفعل الواجب المماثل لفعل الأداء خارج الوقت استدراكًا لمصلحة مـا

فات من مصلحة فعل الأداء الفائت فى وقته، أو مصلحة صفته، أو شرطه مع الإتيان بأصله، وإذا كان المأمور به قد أتى به على صفة الكمال، فقد حصلت مصلحته على الكمال، فإيجاب القضاء يكون استدراكًا لتحصيل ما هو حاصل، وذلك ممتنع، ومع هذا التحقيق، فالخلاف يكون مرتفعًا.

فإن قيل: تفسير الإجزاء بكون الفعل مسقطًا للقضاء ممتنع، فإنه لو أمر بالصلاة مع الطهارة فأتى بها دون الطهارة ومات عقيب الفعل، فإنها غير مجزئة مع أنه لا يجب القضاء، وأيضًا فإنا نعلل وجوب القضاء بكون الفعل الأول لم يكن مجزئًا، والعلة يجب أن تكون مغايرة للمعلول. سلمنا صحة التفسير بذلك، لكن ما ذكرتموه منتقض، وذلك أن من صلى على ظن أنه متطهر ولم يكن متطهرًا مأمور بالصلاة على حسب حاله، ومع ذلك يجب عليه القضاء، مع أنه أتى بالمأمور به على وفق ما أمر، وكذلك مفسد الحج مأمور بالمضى فيه، ويجب عليه قضاؤه مع أنه قد أتى به على نحو ما أمر به، فدل على أن امتثال الأمر لا يدل على الإجزاء، ويتأيد ذلك بالنهى، فإنه مماثل للأمر فى الطلب، والنهى لا يدل على فساد المنهى عنه.

فالأمر لا يدل على إجزاء الفعل، والجواب عن الإشكال الأول أن الإجزاء إنما هو سقوط القضاء بالفعل فى حق من يتصور منه القضاء لا مطلقًا. وعن الثانى بمنع صحة تعليل وجوب القضاء بما ذكر، بل بما ذكرنا. وعن النقض بالمنع، كيف وأن القضاء فيما ذكروه لم يكن عما أمر به؟ بل لاستدراك ما فات من مصلحة الشرط والصفة. وعن الأخير أنه قياس فى اللغة، فلا يصح، كيف وإن الأمر عندنا لا يدل على الإجزاء، بل امتثال الأمر على ما تقدر.

المسألة الثامنة

إذا وردت صيغة افعل بعد الحظر، فقد اختلفوا فى أنها للوجوب، أو الإباحة، أو هى موقوفة، وهو المختار، إلا أن يوجد المرجح، والأصل عدمه.

المسألة التاسعة

إذا ورد الأمر بعبادة فى وقت مقدر ولم تفعل أو فعلت على نوع من الخلل، فقضاؤها واجب بالأمر الأول عند الحنابلة وجماعة من الفقهاء، وبقياس الشرع عند أبى زيد الدبوسى وبأمر مجدد عند أصحابنا والمعتزلة، وهو المختار، لقوله ﷺ: «من نام عن

صلاة أو نسيها، فليصلها إذا ذكرها»، أمر بقضائها، والأصل أن يكون ذلك لفائدة التأسيس دون التأكيد، وذلك يدل على وجوب القضاء به دون الأمر الأول ودون القياس، ويخص امتناع إضافته إلى الأمر الأول أنه لو كان الأمر الأول مقتضيًا للقضاء لكان عدم القضاء فى الجمعة والجهاد على خلاف الدليل.

فإن قيل: ما ذكرتموه معارض بالنص أو المعقول، أما النص فقوله عليه السلام: «إذا أمرتكم بأمر، فأتوا منه ما استطعتم»، ومن فاته الوقت الأول، فهو مستطيع للفعل فيما بعد، وأما المعقول فهو أن الأمر طلب الفعل لا غير، والزمان لازم من ضرورة وقوع الفعل، ففوات الزمان الأول لا يخل بمقتضى الأمر، ولأنه لو وجب القضاء بأمر مجدد لكان أداء، ولما كان لتسميته قضاء معنى، ولأن وقت المأمور به كالأجل له، وفوات الأجل لا يوجب فوات المؤجل كالدين، كيف وأن الوجوب كان ثابتًا؟ والأصل بقاء ما كان على ما كان.

والجواب عن الخبر أنه إنما يمكن العمل به أن لو كان متناولاً لما بعد الوقت، وهو محل النزاع. وعن الأول من المعقول بمنع اقتضاء الأمر المقيد لمطلق الفعل، بل مخصوصًا بصفة وقوعه فى وقت معين. وعن الثانى أنه إنما سمى قضاء لكونه مستدركًا لما فات من المصلحة بالمأمور أو شرطه، أو صفته. وعن الثالث بمنع كون الوقت أجلاً بالفعل المأمور به، هل هو صفة الفعل المأمور به، وذلك لا يتصور معه بقاء المأمور به بعد فواته، وبه دفع ما ذكروه آخرًا، وعلى هذا فلا يخفى الكلام فى أمر القضاء بتقدير تأخير المأمور به عن أول وقت الإمكان مع حمل الأمر المطلق على الفور.

المسألة العاشرة

أمر المكلف بأمر غيره بفعل من الفعال لا يكون أمرًا لذلك الغير بذلك الفعل خلافًا لبعضهم؛ لأنه يحسن من السيد أن يقول لعبده سالم: مر غانمًا بكذا، مع نهيه لغانم عن طاعة سالم، ولا يعد ذلك تناقضًا، ولو كان أمره لسالم بذلك أمرًا لغانم لكان متناقضًا، وعلى هذا إذا وجب على المكلف أن يأخذ من غيره شيئًا لا يكون إيجابًا للإعطاء على ذلك الغير، والأخذ الواجب وإن كان لا يتم دون إلا عطاء، فلا يلزم أن يكون الإعطاء واجبًا لكونه غير مقدور لمن وجب عليه الأخذ.

المسألة الحادية عشرة

الأمر بفعل من الأفعال غير مقيد فى اللفظ بقيد خاص لا يكون أمـرًا بالماهيـة الكلية خلافًا لبعض الأصحاب؛ لأن الكلى لا وجود لـه فـى الأعيـان، وإلا كـان موجـودًا فـى شخصياته، ويلزم منه حصر ما يصلح لاشتراك كثيرين فيه فيمـا لا يصلـح لذلـك، وهـو محال، وإذا كان كذلك، فالأمر طلب إيقاع المأمور به، والمعنى الكلـى مستحيل الوقـوع فى الأعيان لذاته، فلا يكون طلبه متصورًا فى نفس الطالب، فـلا يكـون مطلوبـًا، ولأنـه يلزم من ذلك التكليف بما لا يطاق، والأمر فيما نحن فيه ليس من هذا القبيل، فـإذا الأمـر المطلق لا يكون بغير الجزئى الشائع.

المسألة الثانية عشرة

الأمران المتعاقبان إذا لم يكن أحدهما معطوفًا على الآخـر، فـلا خـلاف فـى اقتضـاء المأمورين إن اختلفا، وإن تماثلا فلا خلاف فى كون الثـانى مؤكـدًا لـلأول إذا لـم يكـن المأمور به قابلاً للتكرار، أو كان لكن العادة مانعة منه، أو كان الثانى منهما معرفًا، وإنمـا الخلاف فيما لم تكن العادة مانعة من تكرره. والثانى منهما غـير معـرف، كقولـه: صـل ركعتين صل ركعتين، فمذهب القاضى عبد الجبار أنه يقتضى أربع ركعات، وتوقف أبو الحسن البصرى بين اقتضاء الثانى للتأكيد والتعديد، والمختار مذهب القاضى.

فإن الثانى وإن احتمل التأكيد والتعديد، فـالحمل علـى فـائدة التعديـد أولى نظـرًا إلى فائدة التأسيس، وموافقة ما الأمر ظاهر فيه مـن الوجـوب أو النـدب، أو الـترديد بينهمـا كما سبق، وإن كان الثانى معطوفًا على الأول، فالحكم والتفصيل كما تقدم.

* * *

الصنف الثانى فى النهى

ولما كان النهى مقتضيًا لترك الفعل على مقابلـة الأمـر، فكـل مـا قيـل فـى الأمـر مـن الحدود مزيفًا ومختارًا، فقد قيل مقابله فى النهى، ولا يخفى وجهه، وأنه هل له صيغة تدل عليه على أصول أصحابنا، فعلى ما سبق فى الأمر، فإن صيغة لا تفعل، وإن ترددت بـين التحريم والقراءة، والتحقير، وبيان العاقبة، والدعاء، واليأس، والإرشاد، فهو حقيقـة فـى طلب الترك، وأنها هل هى ظاهرة فى التحريم أو الكراهة، أو مشتركة، أو موقوفة علـى ما سبق فى الأمر، والخلاف فـى أكثر مسائله فعـلى وزانه فـى الأمـر، لكنه مختص

بثلاث مسائل:

المسألة الأولى

مذهب أكثر الفقهاء من الشافعية، والحنفية، والمالكية، والحنابلة، وأهل الظاهر، وجماعة من المتكلمين، أن النهى عن عين التصرف المفيد بحكمه يدل على فساده، لكن من جهة اللغة أو الشرع اختلفوا فيه، ومذهب القفال، والغزالى، وأبى عبد الله البصرى، وأبى الحسن الكرخى، والقاضى عبد الجبار، وأبى الحسين البصرى، أنه لا يدل على فساده، والمختار أنه لا يدل على فساده من جهة اللغة، بل من جهة المعنى، أما أنه لا يدل على فساده من جهة اللغة أنه لو قال: نهيتك عن ذبح شاة الغير لغير أذنه لعينه، ولكن إن فعلت حلت الذبيحة لم يكن متناقضًا، ولو دل النهى على الفساد بمعنى إخراج التصرف عن إفادة حكمه لكان متناقضًا، وأما إنه لا يدل على الفساد من جهة المعنى، فهو أن النهى لابد وأن يكون لمقصود انعقاد الإجماع على امتناع خلو أحكام الشرع عن الحكم على اختلاف المذاهب فى وجوب رعاية الحكمة وعدم الوجوب، وسواء ظهرت الحكمة أو خفيت، فلو صح التصرف المنهى عنه لابد وأن يكون لمقصود لما علم، وعند ذلك فإما أن يكون مقصود النهى راجحًا على مقصود الصحة، أو مساويًا، أو مرجوحًا لا جائز أن يكون مرجوحًا إذا المرجوح لا يكون مطلوبًا فى نظر العقلاء، والغالب من الشرع التقرير لا التغيير، وبه يبطل كونه مساويًا، وإن كان راجحًا فمقصود الصحة لا يكون مطلوبًا لما تقرر وما خلا عن المقصود المطلوب من الأحكام لا يكون ثابتًا لما تقرر.

فإن قيل: ما ذكرتموه من عدم دلالة النهى على الفساد لغة معارض بقوله عليه السلام: «من أدخل فى ديننا ما ليس منه فهو رد»، أى ليس بصحيح، والمنهى ليس من الدين. وباحتجاج الصحابة على فساد عقود الربا بقوله تعالى: ﴿**وذروا ما بقى من الربا**﴾ [البقرة: ٢٧٨]، ولو لم يكن النهى دالاً عليه لغة لما صح الاعتقاد به، وبالمعنى وهو أن النهى مقابل الأمر، والأمر يدل على الصحة، فليكن النهى دليل الفساد لتحقق المقابلة، ولأنا أجمعنا على أنه لو نهى عن العبادة لعينها أنها لا تصح، ولو صرح الناهى بالصحة كان متناقضًا، ولو لم يكن دالاً على الفساد لغة لما كان كذلك. سلمنا امتناع الدلالة لغة، ولكن لا نسلم الدلالة المعنوية، وما ذكرتموه من وجوب ترجيح مقصود النهى، فغايته أن يكون مناسبًا لنفى الصحة، ولا يكفى ذلك دون شاهد باعتبار، وهو عود إلى القياس وترك النهى.

والجواب عن قوله عليه السلام: «فهو رد»، بمنع حمل الرد على نفى الصحة، بل نفى القبول، وهو نفى الثواب، ولا يلزم منه نفى الصحة، وإن دل على نفى الصحة فمن قوله: «فهو رد»، لا من النهى، ويجب الحمل عليه جمعًا بين الأدلة. وعن الإجماع بمنع استنادهم فى الفساد إلى دلالة النهى لغة، بل إلى الدلالة الالتزامية على ما ذكرناه، ويجب الحمل جمعًا بينه وبين ما ذكرناه من الدليل. وعن الأول من المعنى بمنع دلالة الأمر على الصحة، وإن دل فمقتضى المقابلة أن لا يكون النهى يدل على الصحة، ولا يلزم من ذلك الفساد. وعن الثانى أن المناقضة للدلالة الالتزامية أو اللغوية، الأول مسلم، والثانى ممنوع. وعن الاعتراض الأخير أنا لما نقصد بالفساد لوجود المناسب له، بل لعدم المناسب، فلا حاجة إلى الاعتبار، ولا إلى القياس.

المسألة الثانية

النهى(١) لا يدل على صحة المنهى عنه عند أصحابنا خلافًا لأبى حنيفة، ومحمد بن الحسين؛ لأنه لو دل على الصحة لكان معارضًا لما بيناه من دليل الفساد فى المسألة المتقدمة، ولكان انتفاء الصحة فيما نهى عنه من بيع الملاقيح، والمضامين ونحوه على خلاف الدليل، وهو ممتنع.

فإن قيل: نهى الشارع عن الصوم فى يوم النحر، ونحوه يوجب تنزيله على عرف الشارع فيه، وعرفه إنما هو الصوم الشرعى المعتبر فى حكمه شرعًا، فجوابه بمنع العرف الشرعى وإن كان لكن فى الأوامر دون النواهى، وعلى هذا فالنهى إنما هو عن التصرف اللغوى، وإن كان له عرف فى المنهيات، فبمعنى إمكان صحتها، ولا يلزم من ذلك الصحة.

المسألة الثالثة

اتفق الكل على أن النهى عن الفعل يقتضى الانتهاء دائمًا خلافًا لبعضهم، ولهذا يستحق العبد بفعل ما نهى، ولو فى أى وقت كان الذم والعقاب فى عرف اللغة. فإن قيل: لو كان النهى مقتضيًا للدوام، لكان انتفاؤه فى نهى الحائض عن الصوم والصلاة على خلاف الدليل، أو محمولاً على جهة المجاز، وهو خلاف الأصل. قلنا: ولو كان

---

(١) ينظر النهى وتعريفه ودلالته فى نهاية السول (٧١/٢)، أصول السرخسى (٧٧٨/١)، الإحكام للآمدى (١٨٧/٢).

مقتضيًا للمرة الواحدة لكان حمله على الدوام فى النهى عن الزنا ونحوه مجازًا، أو على خلاف دليل الحقيقة، وهو ممتنع، وعند التعارض يسلم لنا ما ذكرناه أو لاً، كيف وإن نهى الحائض عن الصوم والصلاة لم يكن مطلقًا، بل مقيدًا بزمان الحيض.

* * *

الصنف الثالث

فى معنى العام والخاص وصيغ العموم وما يتعلق بها من المسائل(١)

أما العام والخاص، فقد قيل: فيهما حدود أبطلناها فى كتاب الأحكام، والمختار فى ذلك أما العام، فهو اللفظ الواحد الدال على مسمييه فصاعدًا مطلقًا معًا، والخاص هو اللفظ المقول على مدلوله وغير مدلوله لفظ آخر من جهة واحدة ولا يخفى ما فيهما من الاحتراز.

وعلى هذا فاللفظ منه ما هو عام لا أعم منه كالمذكور، وخاص لا أخص منه كأسماء الأشخاص، وعام بالنسبة، وخاص بالنسبة كلفظ الحيوان.

أما صيغ العموم عند القائل بها، فمنها ما يكون عامة فيمن يعقل وما لا يعقل مثل أى فى الجزاء والاستفهام، وأسماء الجموع المعرفة إذا لم تكن عهدًا كالمسلمين والنكرة كرجال والمؤكد لها مثل كل، واسم الجنس إذا دخله الألف والام من غير عهد كالرجال، والنكرة المنفية مثل لا رجل، والإضافية كقولك أنفقت دراهمى، ومنها ما هى عامة، فيمن يعقل دون غيره مثل من فى الجزاء والاستفهام، ومنها ما هى عامة فيما لا يعقل مثل ما ومتى وأين فى الجزاء والاستفهام، وأما المسائل فخمس وعشرون مسألة:

المسألة الأولى

اتفق الكل على أن العموم من عوارض الألفاظ حقيقة، واختلفوا فى المعانى، فنفاه الأكثرون، وأثبته الأقلون، واحتج النافون بأنه لو كان حقيقة فى المعنى لاطرد فى كل معنى حتى الشخصيات، وليس كذلك، وأيضًا فإن من لوازم العام أن يكون متحدًا متناولاً لأمور متعددة من جهة واحدة، وذلك منتف فى كل ما يتخيل وصفه بالعموم

---

(١) اختلف الأصوليون فى تعريف العام، وعرفوه بتعريفات عدة، ويرجع فى ذلك المحصول (٥١٣/١)، المستصفى (٣٢/٢)، الإحكام للآمدى (١٩٥/٢)، فتح العقار (٨٤/١).

من المعانى كالمطر والأنعام ونحوه ضرورة تعدده بتعدد محاله.

وجواب الأول أنه منتقض بالألفاظ. وجواب الثانى أنه وإن انتفى لازم العموم فى المعانى الشخصية كما ذكروه من الأمثلة، فلا يلزم ذلك فى المعانى الكلية، فإنها مع اتحادها مطابقة لشخصيتها من جهة واحدة على نحو مطابقة اللفظ العام لمعانيه.

المسألة الثانية

ذهبت المرجئة إلى أن العموم لا صيغة له فى اللغة تخصه، وذهب الشافعى وأكثر الفقهاء والمعتزلة إلى أن ما ذكرناه من الصيغ أولاً حقيقة فى العموم مجاز فيما عداه، ومنهم من عكس الحال، ومنهم من خالف فى عموم اسم الجمع، واسم الجنس المعرف دون غيره كأبى هاشم، واختلف قول الأشعرى فى الاشتراك والوقف، ووافقه القاضى أبو بكر فى الوقف، ومنهم من وقف فى الأخبار والوعد والوعيد دون الأمر والنهى.

والمختار أن هذه الصيغ حجة فى الخصوص لتيقنه والوقف فيما وراء ذلك، وإنما يتحقق المقصود من ذلك بذكر شبه المخالفين وبيان ضعفها. أما أرباب العموم، فقد احتجوا بالنصوص والإجماع والمعقول، أما النصوص، فهو أن نوحًا عليه السلام فهم العموم من قوله: ﴿**وأهلك**﴾ حتى قال: ﴿**رب إن ابنى من أهلى وإن وعدك الحق**﴾ [هود: ٤٥]، وأقره البارى عليه، وأجابه بما يدل على أنه ليس من أهله، وأيضًا فإن ابن الزبعرا فهم العموم من قوله تعالى: ﴿**إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم**﴾ [الأنبياء: ٩٨]، حتى اعترض على النبى بالملائكة والمسيح، فأقره النبى على ذلك حتى نزل التخصيص بقوله تعالى: ﴿**إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون**﴾ [الأنبياء: ١٠١]، وأيضًا فإن إبراهيم عليه السلام فهم العموم من قوله تعالى: ﴿**إنا مهلكو هذه القرية**﴾ حيث قال: ﴿**إن فيها لوطًا**﴾ [العنكبوت: ٣١، ٣٢]، وأقره الملائكة على ذلك، وأجابوه باستثناء لوط وأهله.

وأما الإجماع فمنه احتجاج عمر على أبى بكر فى قضية بنى حنيفة بقوله عليه السلام: «أمرت أن أقاتل الناس» الخبر، واحتجاج فاطمة على أبى بكر فى إرثها من أبيها بقوله تعالى: ﴿**يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين**﴾ [النساء: ١١]، واحتجاج عثمان فى جواز الجمع بين الأختين فى الملك بقوله تعالى: ﴿**إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم**﴾ [المؤمنون: ٦]، واحتجاج علىّ على المنع من ذلك

بقوله تعالى: ﴿**وأن تجمعوا بين الأختين**﴾ [النساء: ٢٣]، واحتجاج أبى بكر على الأنصار بقوله عليه السلام: «الأئمة من قريش»، من غير نكير، ومن ذلك إجماع الصحابة على إجراء قوله تعالى: ﴿**الزانية والزانى**﴾ [النور: ٢]، ﴿**والسارق والسارقة**﴾ [المائدة: ٣٨]، ﴿**ومن قتل مظلومًا**﴾ [الإسراء: ٣٣]، ﴿**من الربا**﴾ [البقرة: ٢٧٨]، ونحوه على العموم.

وأما المعقول، فهو أن العموم من الأمور الظاهرة المحتاج إلى معرفتها فى التخاطب بلفظ يدل عليها، وذلك مما يحيل العادة على أهل اللغة مع توالى الأعصار عليهم أخلاه عن لفظ يخصه، ويدل عليه مع وضعهم ذلك لما دون العموم فى الاهتمام به والحاجة إلى معرفته كالأسماء المترادفة ونحوه، ويخص كل واحد من ألفاظ العموم، أما من الاستفهامية كقوله: من جاءك؟ فهو أنها ليست للخصوص، وإلا لما حسن الجواب بالعموم لخروجه عن المطلوب، وليست مشتركة ولا موقوفة، وإلا لما حسن الجواب إلا بعد الاستفهام، فلم يبق سوى العموم، وأما الشرطية كقول السيد لعبده: من جاءك فأكرمه، فلحسن الاستثناء منها وعدم لوم السيد لعبده بتقدير إكرامه كل من جاءه، ومثله فى جميع حروف الشرط، مثل ما، وأى، ومتى، وأين، وكيف ونحوه، وكذلك كل وجميع، ويخصه أنه لو لم تكن للعموم لما عد كاذبًا عندما إذا قال: كل الناس علماء، بتقدير أن لا يكون بعضهم عالمًا، ولما تناقض قوله، وقول من قال: كل الناس ليسوا علماء، ولما وقعت التفرقة بين كل وبعض، ولما كانت كل وجميع تأكيدًا، بل بيانًا.

وأما الجمع، فلدخول الاستثناء فيه، ويخص المعرف منه أنه لو لم يكن للعموم لما زاد على المنكر، ولما صح تأكيده بما يفيد الاستغراق. وأما النكرة المنفية كقولك: لا رجل فى الدار، فلأنها لو لم تكن للعموم لما صح الاستثناء منها، ولما عد قائل ذلك كاذبًا بتقدير وجود رجل فى الدار، ولما كان قول القائل: لا إله إلا الله توحيدًا.

وأما الإضافة كقوله: أعتقت عبيدى، فلضرورة وقوع العتق على الكل. وأما اسم الجنس إذا دخله الألف واللام ولا عهد، فلأنه لو لم يكن للعموم لما صح الاستثناء منه، ولما صح بالجمع المعرف مع كونه للعموم بما سبق، وذلك فى قولهم: أهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض، وهو ممتنع.

وأما أرباب الخصوص، فقد احتجوا بأن تناول اللفظ للخاص متيقن بخلاف العموم،

فكان جعله حقيقة فى المتيقن أولى، ولأنه لو لم يكن حقيقة فى الخصوص لحسن الاستفسار عنه، وقبح فى العموم، ولما كان أكثر استعماله فى الخصوص كما فى قولهم: جمع السلطان الناس، وأنفقت دراهمى، وصرمت بحبلى ونحوه، ولكان قول القائل: رأيت الرجال كاذبًا عند إرادة الخصوص، ولما جاز تأكيده وكان الاستثناء منه نقضًا ويخص من أنها لو كانت للعموم لما جمعت لعدم الفائدة، وقد جمعت فى باب حكاية النكرات عند الاستفهام بمنون.

وأما أرباب الاشتراك، فقد احتجوا على ذلك بصحة إطلاق هذه الصيغ تارة للخصوص، وتارة للعموم، والأصل فى الإطلاق الحقيقة، ويحسن الاستفهام عند الإطلاق.

وأما القائلون بالفصل بين الإخبار والأوامر والنواهى، فقد احتجوا بإجماع الأمة على التكاليف بأوامر ونواه عامة لجميع المكلفين، فلو لم يكن الأمر والنهى للعموم لما كان التكليف عامًا، بخلاف الإخبار فإنه ليس بتكليف، ولأن الخبر بالمجهول جائز من غير بيان بخلاف الأمر.

والجواب عن قصة نوح وإبراهيم أن إضافة الأهل قد تطلق تارة للعموم، وتارة للخصوص كما فى قولهم، جمع السلطان أهل البلد، وليس جعل ذلك حقيقة فى أحد القسمين أولى من الآخر. وعن قصة ابن الزبعرا أنه فهم عموم ما فيمن يعقل حقيقة، وقد رد النبى عليه السلام ذلك بقوله: «أما علمت أن ما لما لا يعقل». وعن الاحتجاج بقصة عمر مع أبى بكر أنه إنما فهم التعميم من العلة المومى إليها، وهى قولهم: لا إله إلا الله، من جهة أن الشارع رتب العصمة عليها فى كلامه مع مناسبتها للعصمة، لا من عموم لفظ دمائهم وأموالهم. وعن قصة فاطمة وعثمان بما سبق فى قصة نوح عليه السلام، وأمكن أن يكون احتجاجه بذلك مستندًا إلى ما فهمه من العلة المومى إليها المجبة لرفع الحرج، وهى ملك اليمين، وكذلك احتجاج على إنما كان على ما فهمه من العلة المومأة إليها المانعة من الجمع، وهى الأخوة.

وعن فهم أبى بكر العموم من قوله عليه السلام: «الأئمة من قريش»، إنما كان مستندًا إلى ما فهمه من قصة تعظيم النبى لقريش. وعن اعتقاد الصحابة العموم فيما ذكروه من الصور، إنما كان مستندًا إلى ما فهموه من العلل الموجبة لذلك، وهى الزنا والسرقة ونحوه لا إلى عموم اللفظ. وعن الشبهة الأولى من المعقول بمنع إخلاء العموم عن لفظ

يدل عليه، وإن لم يظهر كونه حقيقة فيه. وعن شبهة من الاستفهامية ما المانع أن للخصوص، وما ذكروه معارض بأنها لو كانت للعموم لما حسن الجواب بالخصوص، ثم ما المانع من الاشتراك من غير احتياج المسئول فى الجواب إلى الاستفهام من حيث أن مدلول اللفظ المشترك إنما هو واحد على سبيل البدل.

والجواب بأن واحد قد يكون مطابقًا للسؤال، وعما ذكروه فى الشرطية من حسن الاستثناء أن ذلك لا يدل على دخول المستثنى فى المستثنى منه بدليل صحة الاستثناء من غير الجنس[1]، كما فى قوله تعالى: ﴿**ما لهم به من علم إلا اتباع الظن**﴾ [النساء: ١٥٧]، وإن كان الاستثناء من الجنس، فذلك يستدعى صلاحية دخول المستثنى فى المستثنى منه على طريق البدل لا وجوب دخوله، وعلى هذا فصحة الاستثناء فى قوله له: على عشرة دراهم إلا درهمان، إنما كان لكونه غير ممتنع الدخول فى العشرة، لا لوجوب دخوله فيها، وعدم صحة الاستثناء فى قوله: رأيت رجلاً إلا زيدًا، مع صلاحية دخول زيد تحت لفظ رجل، إنما كان لأن قوله: رأيت رجلاً، لا يكون إلا معينًا عند الرائى، وإن لم يكن معينًا عند المستمع، والمعين لا يصح الاستثناء منه إجماعًا. وفهم العموم من قول السيد لعبده: من دخل دارى فأكرمه، إنما كان مستفادًا من قرينة إكرام الداخل، حتى أنه لو قدر عدم القرينة، فلا نسلم جواز الحمل على العموم دون الاستفهام.

وعما ذكروه فى عموم كل وجميع من التكذيب بالمنع، بدليل قولهم: جمع السلطان كل من فى البلد. وعن التناقض بالمنع، ولهذا لو فسر كلامه بالغالب كان صحيحًا، وإنما يصح ذلك بتقدير ظهور الدليل على تقدير إرادة الكل، وهو غير مسلم. وعن التفرقة بين كل وبعض أن بعضًا غير صالح للاستغراق بخلاف كل، وذلك لا يلزم منه أن تكون كل حقيقة فى العموم. وعن التأكيد أن لفظه صالح للعموم، ولا منافاة بين جعل لفظة كل بيانًا لمراده وتأكيدًا له. وعما ذكروه فى عموم الجمع من الاستثناء، فما سبق من الجواب. وعما ذكروه فى الجمع المعرف، أما الأول، فإنما يصح أن لو اقترن به

---

(١) ذهب جمهور العلماء إلى أنه لا يشترط أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه، وإلى هذا ذهب الإمام مالك، والشافعى، وذهب الأكثر منهم إلى أنه يصح الاستثناء من غير الجنس على سبيل المجاز. وانظر فى تفصيل ذلك: المستصفى (٢/ ١٧٠)، واللمع (ص١٢٧)، المحصول (١/ ٤٣)، أصول الرزدوى (٣/ ٣٦٠)، المعتمد (١/ ٢٤٣)، البرهان (١/ ٣٨٤)، إرشاد الفحول (ص١٤٦).

قرينة تدل على الاستغراق كقوله: رجل من الرجال، ونحوه وإلا فلا.

وأما الثانى فتأكيد يدل على صلاحيته للعموم وتعيين إرادة العموم، لا أنه متعين العموم. وعما ذكروه فى النكرة المنفية من الاستثناء ما سبق. وعن تكذيبه برؤية واحد، فلأنه بقوله: لا رجل فى الدار، ينفى حقيقة رجل فى الدار، فوجود رجل فيها يكون مناقضًا. وعن قوله: لا إله إلا الله، إنما حمل على العموم نظرًا إلى قرينة إرادة التوحيد. وعما ذكروه فى الإضافة بمعارضته بما لو قال: أنفقت دراهمى، وصرمت بحبلى، فإنه لا يعد كاذبًا، وإذا آل الأمر إلى القرينة، فليس الاعتماد على القرينة فى أحد الأمرين أولى من الآخر. وعما ذكروه فى اسم الجنس المعروف من صحة الاستثناء فما سبق. وعن نعته بالجمع المعرف، فمع أنه من النقل الشاذ الذى لا اعتماد عليه، هو مجاز بدليل عدم اطراده فى غير ذلك من الأسماء المفردة، حيث لا يقال: جاء فى الرجل العلماء، إلى نظائره.

وعن الشبهة الأولى لأرباب الخصوص أن ذلك لا يدل على كون اللفظ حقيقة فيه دون العموم، بدليل الثلاثة الداخلة تحت لفظ العشرة، ولا يمكن أن يقال بأن ما زاد على الثلاثة إلى تمام العشرة متيقن أيضًا بدليل صحة استثنائه. وعن الثانية أن عدم حسن الاستفهام عن البعض إنما كان ليتقن دخوله تحت اللفظ، وذلك لا يوجب جعل اللفظ حقيقة فيه بدليل الثلاثة من العشرة، وحسن الاستفهام عن العموم لا يمنع من كونه حقيقة، بدليل حسن الاستفهام فيما إذا قال: رأيت بحرًا وأسدًا، هل أردت به المدلول الحقيقى، أو الإنسان الكريم والشجاع؟ وعن الثالثة أن غلبة الاستعمال بتقدير صحته لا يدل على كون اللفظ حقيقة فيما هو غالب الاستعمال فيه، بدليل غلبة استعمال لفظ الغائط والعذرة فى الخارج المستقذر من الإنسان.

وعن الرابعة إنما يكون كاذبًا أن لو لم يكن لفظه صالحًا لإرادة الخصوص مجازًا وإلا فلا، كما لو قال: رأيت أسدًا، وكان قد رأى إنسانًا شجاعًا. وعن الخامسة أنها منقوضة بقولهم: جاء زيد بعينه نفسه. وعن السادسة النقض بصحة الاستثناء فى قوله له: على عشرة إلا خمسة، مع أن لفظ العشرة حقيقة فى العشرة. وعن الشبهة الأخيرة أنه قد قيل: إن ذلك ليس بجمع، وإنما هو إلحاق زيادة الواو وإشباع الحركة، وبتقدير أن يكون جمعًا، فقد قال سيبويه: لا عمل عليه إن جمع حالة الوصل، وإن جمع حالة الوقف عندما إذا حكى بها الجمع المنكر، فلا يكون للعموم.

وعن الشبهة الأولى للقائلين بالاشتراك بمنع أن الأصل فى الإطلاق الحقيقة مع الاشتراك لإخلاله بالتفاهم على ما سبق. وعن الثانية أن حسن الاستفهام لا يدل على الاشتراك لحسنه عندما إذا كان اللفظ حقيقة فى شىء، ومجازًا فى غيره كما تقدم ذكره. وعن الشبهة الأولى لأرباب التفصيل بين الأمر والخبر بأن من الأخبار العامة ما كلفنا بمعرفته كالوعد والوعيد، لتحقق الانزجار بها عن المعاصى. وعن الثانية بمنع الفرق فى ذلك بين الأمر والخبر.

المسألة الثالثة

مذهب عمر، وزيد بن ثابت، ومالك، وداود، والقاضى أبى بكر، والأستاذ أبى إسحاق الإسفراينى، والغزالى، وجماعة من أصحاب الشافعى، أن أقل ما يطلق عليه اسم الجمع اثنان، ومذهب ابن عباس، والشافعى، وأبى حنيفة، ومشايخ المعتزلة، وجماعة من أصحاب الشافعى ثلاثة، وقال إمام الحرمين: لا يمتنع رد لفظ الجمع إلى الواحد، والمختار الوقف، وتحقيق ذلك بذكر حجج المخالفين وبيان ضعفها.

أما القائلون بالأثنينية، فقد احتجوا بقوله تعالى: ﴿**إنا معكم مستمعون**﴾ [الشعراء: ١٥]، واراد به موسى وهارون، وبقوله: ﴿**وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا**﴾ [الحجرات: ٩]، وبقوله تعالى: ﴿**وهل أتاك نبأ الخصم إذ تسوروا المحراب إذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض**﴾ [ص: ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿**فإن كان له إخوة**﴾ [النساء: ١١]، واراد به الأخوين، وقوله: ﴿**عسى الله أن يأتينى بهم جميعًا**﴾ [يوسف: ٨٣]، وأراد به يوسف وأخاه، وقوله: ﴿**وكنا لحكمهم شاهدين**﴾ [الأنبياء: ٧٨]، وأراد به داود وسليمان، وقوله: ﴿**هذان خصمان اختصموا**﴾ [الحج: ١٩]، وقوله: ﴿**إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما**﴾ [التحريم: ٤]، وبقوله عليه السلام: «الاثنان فما فوقهما جماعة»، ومن جهة الاشتقاق أن اسم الجماعة مشتق من الاجتماع، وهو ضم شىء إلى شىء، وهو متحقق فى الاثنين حسب تحقيقه فيما زاد، ومن جهة الإطلاق، فهو أن الاثنين يقولان: كنا وفعلنا، ويقال فى المخاوف: أقبل الرجال، للاثنين.

وأما القائلون بالتثليث، فقد احتجوا بأنه لو صح إطلاق الجمع على الاثنين لما أنكر ابن عباس على عثمان حين رد الأم من الثلث إلى السدس بأخوين بقوله تعالى: ﴿**فإن كان له إخوة فلأمه السدس**﴾ [النساء: ١١]، وأقره عثمان عليه، وهما من بلغاء

العرب، ولما فرق العرب بين رجلين ورجال، ولصح نعت الرجلين بما ينعت به الرجال، فيقال: جاءنى رجلان ثلاثة، ولما فرقوا بين ضمير التثنية والجمع بفعلا وفعلوا، ولما صح قولهم: ما رأيت رجالاً بل رجلين، ولجاز لمن قال: لفلان على دراهم التفسير بالاثنين، والكل ممتنع.

والجواب عن الآية الأولى أنها محمولة على موسى وهارون وفرعون وقومهم. وعن الثانية أن كل طائفة جمع. وعن الثالثة أن الخصم كما يطلق على الواحد يطلق على الجماعة. وعن الرابعة أن دلالتها بطريق المفهوم، وليس بحجة على ما يأتى. وعن الخامسة أنها محمولة على يوسف وأخيه وشمعون القائل: لن أبرح الأرض. وعن السادسة أنها محمولة على داود وسليمان والمحكوم له. وعن السابعة ما سبق فى قصة داود. وعن الثامنة أنها وإن كانت خطابًا مع اثنين وليس لكل واحد منهما سوى قلب واحد حقيقة، لكنه أمكنه الجمع مجازًا نظرًا إلى ما يوجد للقلب الواحد من التردد بين جهات، حيث يقال لمن تردد قلبه بين أمرين: أنه ذو قلبين، أو لاستثقال الجمع بين تثنيتين، ويجب الحمل عليه لما مر من الأدلة الدالة على امتناع إطلاق الجمع على الاثنين.

وعن الخبر أن المراد به أن حكم الاثنين حكم الجماعة فى انعقاد صلاة الجماعة. وعن الاشتقاق أنه قياس فى اللغة وقد أبطلناه. وعن الإطلاق أن ذلك يصح من الواحد عند رؤية الواحد، وليس بجمع. وعن الحجة الأولى للقائلين بالتثليث أنها معارضة بقول زيد ابن ثابت: الأخوان إخوة، وأقل الجمع اثنان. وعن الثانية بأن التفرقة حاصلة بأن الرجلين جمع خاص بهما، والرجال جمع يعم الاثنين وما زاد، ومع اختلاف خصوصية الجمع يبطل ما قيل من الحجة الثالثة والرابعة، وبه دفع جاءنى رجلان ثلاثة. وعن الخامسة بالمنع، إلا أن يريد به ما زاد على الاثنين، وعن الأخيرة بمنع امتناع التفسير على رأى من يعتقد أن أقل الجمع اثنان.

المسألة الرابعة

مذهب الحنابلة وجماعة من أصحاب الشافعى أن العام بعد التخصيص حقيقة[1] فى الباقى، ومذهب الغزالى وجماعة من أصحاب الشافعى، وأصحاب أبى حنيفة، أنه مجاز فى الباقى، ومذهب أبى بكر الرازى وجماعة من الحنفية أنه إن كان الباقى جمعًا، فهو

(١) يراجع فى ذلك المسودة (ص١١٦)، الوصول للأصول (١/٢٣٥)، إرشاد الفحول (ص١٣٥).

حقيقة فيه وإلا فلا، ومن الناس من قال: إن خص بدليل لفظى، فهو حقيقة فى الباقى وإلا فلا، ومذهب القاضى أبى بكر وجماعة أنه إن خص بدليل متصل من شرط أو استثناء فهو حقيقة، وإلا فهو مجاز. وقال القاضى عبد الجبار: إن كان المخصص شرطًا أو تقييدًا بصفة فهو حقيقة، وإلا فمجاز حتى فى الاستثناء.

وقال أبو الحسين البصرى: إن كانت القرينة المخصصة مستقلة بنفسها فهو مجاز، وإلا فهو حقيقة. ومن الناس من قال: إنه حقيقة فى تناول اللفظ له، مجاز فى الاقتصار عليه. والمختار تفريعًا على القول بالعموم أنه مجاز فى الباقى كيفما كان، ودليله أنه إذا كان اللفظ حقيقة فى الهيئة الاجتماعية المستغرقة، فلو كان حقيقة فى البعض مع اختلاف مفهوميها كان اللفظ مشتركًا، وهو خلاف الأصل لما عرف سابقًا.

فإن قيل: ما المانع أن يكون لفظ العموم حقيقة فى الكل والبعض باعتبار اشتراكها فى الجنسية من غير اشتراك، ولا يجوز كما كان قبل التخصيص. سلمنا تعذر ذلك، لكن فيما إذا كان دليل التخصيص منفصلاً لا فيما إذا كان لفظيًا متصلاً كما فى قوله: ﴿**فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عامًا**﴾ [العنكبوت: ١٤]، من حيث أن حمله المخصص والمخصص منزل منزلة قوله: تسعمائة وخمسين عامًا، وعلى هذا فلو كان الاستثناء من كلام الله تعالى بقول الرسول، فهل يكون فى حكم المتصل أو المنفصل، اختلفوا فيه، والأظهر أنه فى حكم المنفصل، ولهذا فإنه لو قال الله تعالى: زيد، فقال النبى عليه السلام: قام، لم يكن خبرًا من الله تعالى.

سلمنا أنه مجاز فى كل صورة إلا فى الشرط، فإنه إذا قال: أكرم بنى تميم إن دخلوا دارى، حيث أنه قيد الإكرام بحالة دخول الدار، ولم يخرج عنه شيئًا من أشخاص العموم. سلمنا التجوز مطلقًا، لكن إذا لم يكن المستبقى جمعًا غير منحصر، وأما إذا كان فلا.

والجواب عن السؤال الأول أنهما وإن اشتركا فى الجنس، غير أن اللفظ حقيقة فى الاستغراق بدليل تعذر حمله على البعض إلا بقرينة، والاستغراق غير متحقق فى البعض، وكون اللفظ العام حقيقة فى البعض قبل التخصيص لا يوجب كونه حقيقة فيه بعده بدليل الواحد. وعن الثانى ما ذكروه إن صح، فليس ذلك من باب العموم المخصص، وهو خلاف ما نحن فيه. وعن الثالث أنه وإن لم يكن ذلك تخصيصًا للأشخاص، فتخصيص فى الأحوال والكلام فى تخصيص الأحوال كهو فى الأشخاص. وعن الرابع

أن المستبقى وإن كان جمعًا غير منحصر، إلا أنه بعض مدلول اللفظ العام والكلام فيه كما سبق.

المسألة الخامسة

مذهب الفقهاء أن العام بعد التخصيص حجة فيما بقى[١] خلافًا ليعسى بن أبان وأبى ثور. وقال البلخى: إن خص بدليل متصل، فهو حجة وإلا فلا. وقال أبو عبد الله البصرى: إن خصص بما يمنع من تعلق الحكم بالاسم العام، فليس بحجة، وإلا فهو حجة. وقال القاضى عبد الجبار: إن كان العام قبل التخصيص ممكن الامتثال دون بيان فهو حجة، وإلا فلا، ومن الناس من قال: يكون حجة فى أقل الجمع لا فيما زاد عليه، واتفقوا على امتناع الاحتجاج به إذا خص تخصيصًا مجملاً.

والمختار أنه حجة فيما وراء صورة التخصيص مطلقًا، وقد احتج بعض الأصحاب فى ذلك بطريق مطول أبطلناها فى كتاب الأحكام، والمعتمد فى ذلك الإجماع والمعقول، أما الإجماع فهو أن فاطمة احتجت على أبى بكر فى ميراثها من أبيها بعموم قوله تعالى: ﴿**يوصيكم الله فى أولادكم**﴾ [النساء: ١١] الآية، مع أنها مخصوصة بالكافر والقاتل، واحتج عثمان[٢] على جواز الجمع بين الأختين فى ملك اليمين بعموم قوله تعالى: ﴿**إلا ما ملكت أيمانكم**﴾ [النساء: ٢٤]، مع كونه مخصصًا بالأخوات والبنات من غير نكير، فكان إجماعًا.

وأما المعقول، فهو أنه كان حجة فى كل واحد من الآحاد قبل التخصيص، والأصل بقاء ما كان إلا أن يوجد المعارض والأصل عدمه. فإن قيل: لو كان حجة فى الباقى، فلا يكون حقيقة فيه، وإلا أفضى إلى الاشتراك، وهو خلاف الأصل لما سبق فى المسألة المتقدمة، وإن كان مجازًا فهو متردد بين أقل الجمع، وما عدا صورة التخصيص، ويمتنع الحمل على الكل لما فيه من تكثير التجوز المخالف للأصل، وليس البعض أولى من البعض، فلا يكون حجة. سلمنا أنه حجة، لكن فى أقل الجمع لكونه متيقنًا لا فيما زاد عليه لكونه مشكوكًا فيه.

والجواب عن السؤال الأول أن العام حجة قبل التخصيص فى البضع مع عدم

---

(١) انظر: نفائس الأصول للقرافى (ج٥ ص٢٠٤٨)، التحصيل (٣٧٧٠).

(٢) انظر: شرح الوريقات (ص٢٣٢).

خروجه عما ذكروه من الأقسام. وعن الثانى أنه يجب حمله على ما عدا صورة التخصيص لكونه أشهر المجازين بدليل عمل الصحابة به، ولأنه راجح لكونه معينًا غير مبهم بخلاف حمله على أقل الجمع، وأنه أقرب إلى العمل بالحقيقة، وأنه لا يخل بمراد المتكلم بتقدير إرادة أقل الجمع بخلاف العكس.

المسألة السادسة

إذا ورد الخطاب جوابًا لسؤال سائل مستدع للجواب، فإن لم يستقل بنفسه دون السؤال، فهو تبع للسؤال فى عمومه وخصوصه، وإن كان السؤال خاصًا وعلة الجواب متعدية، فالعموم يكون مستندًا إلى عموم العلة دون الخطاب، وإن كان الجواب مستقلاً بنفسه دون السؤال، فإن كان مساويًا للسؤال، فهو تبع للسؤال، وإن كان أخص من السؤال، فلا يجوز تعديته عن محله إلا بدليل خارج، وإن كان أعم من السؤال فى الحكم المسئول عنه وفى غيره، فلا خلاف فى عمومه فى غير المسئول عنه، وهل يجرى على عمومه فى الحكم المسئول عنه؟ منهم من أجراه على العموم كأبى حنيفة والجمع الكثير خلافًا للشافعى ومالك والمزنى وأبى ثور، وهكذا الحكم فيما إذا كان العام الوارد على سبب خاص لا تعلق له بالسؤال.

والمختار القول بالتعميم، وذلك لأن القول بتقدير عروه عن السبب مقتض للعموم، فلا فرق بين الصورتين سوى عدم السبب فى الأصل ووجوده فى الفرع والأصل عدم تأثير عدم السبب فى الاقتضاء وعدم مانعية وجود السبب فى الفرع، فلم يبق إلا أن يكون ذلك لنفس اللفظ، ولأنه لو كان السبب مانعًا من التعميم لكانت العمومات المعمول بها مع ورودها على أسباب خاصة كآية السرقة والظهار، ونحو ذلك معمولاً بها من غير عموم، وإبطال الدليل النافى للعموم من غير دليل، وهو خلاف الأصل.

فإن قيل: ما ذكرتموه معارض بما يدل على اختصاص حكم الخطاب بالسبب الوارد عليه، وبيانه أنه لو قصد به بيان القاعدة العامة لما تأخر الجواب إلى وقت السبب، ولكان جوابًا وابتداء، ولجاز إخراج السبب عن العموم بالاجتهاد، ولما احتيج إلى نقل السبب، ولما كان الجواب مطابقًا للسؤال ولوقع الحنث ما إذا قال: والله لا تفديت، جوابًا لمن قال: تفد عندى بالفداء عند غيره، والكل ممتنع.

والجواب عن المعارضة الأولى أنها مبنية على وجوب رعاية الحكمة فى أفعال الله

تعالى، وهو غير مسلم، وبتقدير ذلك لا مانع من اختصاص الحكمة بحالة وجود السبب فى علم الله دون غيرها. وعن الثانية بمنع تعذر الجمع بين ذكر حكم السبب جوابًا وذكر غيره ابتداء. وعن الثالثة أن تعذر تخصيص السبب بالاجتهاد إنما كان لكونه مقصودًا بالبيان إجماعًا بخلاف غيره، وذلك هو فائدة نقل السبب. وعن الخامسة أنه إن أريد بالمطابقة التعرض لحكم المسئول عنه فقد وجد، وإن أريد به عدم ذكر غيره معه، فالأصالة فى ذلك غير مسلمة. وعن السادسة أن العرف فيما ذكروه من الصورة مخصص للعموم بالسبب بخلاف الأسباب الخاصة بالنسبة إلى خطاب الشارع، ولو لم يكن كذلك لكان تعرض النبى عليه السلام لحل الميتة لما سُئل عن طهورية ماء البحر على خلاف الأصل وهو بعيد.

المسألة السابعة

مذهب الشافعى والقاضى أبى بكر وجماعة من أصحابنا والجبائى والقاضى عبد الجبار جواز إرادة المتكلم باللفظة الواحدة كلى معنييها معًا إذا كانت مشتركة أو حقيقة، أو حقيقة فى أحدهما دون الآخر، غير أن الشافعى لا يعتبر فى ذلك قرينة بخلاف مشايخ المعتزلة، وذهب أبو هاشم وأبو عبد الله البصرى وجماعة من أصحابنا إلى المنع من ذلك مطلقًا، وجوز الغزالى وأبو الحسين البصرى، ذلك بالنظر إلى الإرادة دون اللغة، والمختار جواز ذلك إرادة ووقوعه لغة، أما إن كان إرادتها، فلأنا لو فرضنا ذلك لم يلزم عنه المحال لذاته عقلاً، وأما بالنظر إلى الوقوع لغة، فقوله تعالى: ﴿**إن الله وملائكته يصلون على النبى**﴾ [الأحزاب: ٥٦]، وقوله تعالى: ﴿**ألم تر أن الله يسجد له من فى السموات ومن فى الأرض**﴾ [الحج: ١٨]، والصلاة من الله تعالى غير الصلاة من الملائكة، وسجود الناس غير سجود غير الناس، وقد أريد بلفظ واحد، ويدل عليه قول سيبويه: إن قول القائل لغيره: الويل له، خبر ودعاء، وهو مع اتحاده مفيد للمعنيين.

فإن قيل: استعمال اللفظة الواحدة فى حقيقها ومجازها استعمال لها فيما وضعت له، وعدول عما وضعت له، ومستلزم لإضمار كاف التشبيه فى جهة المجاز دون الحقيقة معًا وهو ممتنع، واستعمالها فى جميع مدلولاتها عند الاشتراك مع أنها موضوعة للبعض على سبيل البدل إن لم يكن ذلك من وضع الواضع فهو ممتنع، وإن كان من وضع الواضع، فإن استعمل لإفادة المجموع وحده، فلم يستعمل فى جميع مدلولاته، وإن

استعمل فى إفادة المجموع والإفراد على الجمع، فهو ممتنع؛ لأن إفادته للجموع معناه أن الاكتفاء لا يحصل إلا به، وإفادته للمفرد معناه أنه يحصل الاكتفاء به، وهو تناقض.

سلمنا الإمكان، ولكن لا نسلم الوقوع لغة، والآيتان متواطئتان، فإن إطلاق الصلاة فى حق الله على الرحمة، وفى حق الملائكة على الدعاء للنبى باعتبار اشتراكهما فى معنى العناية به، وإطلاق السجود مع اختلافه باعتبار ما به الاشتراك من معنى الخضوع لله تعالى، وبتقدير اختلاف المسمى يحتمل أن يكون ذلك من قبيل ما نقلته الشريعة من الأسماء اللغوية إلى غير معانيها، وقول سيبويه لا يدل على كون ذلك القول مستعملاً فى الخير والدعاء معًا.

والجواب عن الأول بالمنع، بل هو مريد لاستعمالها فيما وضعت له حقيقة ومجازًا. وعن الثانى أن ذلك إنما يمتنع بالنسبة إلى شىء واحد لا بالنسبة إلى شيئين. وعن الثالث أنه مبنى على الاسم المشترك موضوع لأحد مسمياته على طريق البدل حقيقة، وليس كذلك، بل حقيقة فى الجمع كغيره من الألفاظ العامة، وإن فارق باقى العمومات فى أن مدلولاته لا تشترك فى معنى متحد يكون مدلولاً للفظ، واستعمال اللفظ فى المجموع وإن دخل فيه الإفراد، فبمعنى أنه لابد منها لا بمعنى حصول الاكتفاء بها، فلا تناقض.

وعن الاعتراض الأول على النصوص أنه لو كان مسمى الصلاة والسجود ما ذكروه لاطرد الاسم باطراده وليس كذلك، فإنه لا يسمى كل اعتناء بأمر صلاة، ولا كل خضوع سجودًا. وعن الثانى أنه مبنى على تحقيق الأسماء الشرعية، وهو باطل بما سبق. وعن الاعتراض على قول سيبويه إنه لا انفكاك لقوله: الويل له. وعن الخبر والدعاء فى الفهم من ذلك اللفظ مع اتحاده، ولا معنى لاستعماله فيهما سوى ذلك.

المسألة الثامنة

نفى المساواة بين الشيئين يقتضى نفى التساوى من كل وجه عند القائلين بالعموم من أصحابنا خلافًا لأبى حنيفة فى اكتفائه بالتفاوت، ولو من وجه واحد. حجة أصحابنا أنه إذا قال القائل: لا مساواة بين زيد وعمرو، فالنفى داخل على مسمى المساواة، وذلك لا تحقق له مع وجود المساوة من وجه.

فإن قيل: مفهوم المساواة أعم من المساواة من كل وجه دون وجه، والأعم لا يشعر

بالأخص، ولأنه لو كان نفى المساواة يقتضى نفى المساواة من كل وجه لما صدق نفى التساوى بين شيئين أصلاً؛ لأن ما من شيئين إلا وهما متساويان، ولو فى نفى ما سواهما عنهما، ولأنه لا يكفى فى إطلاق لفظ المساواة المساواة من وجه، وإلا لما صدق نفى المساواة بين شيئين أصلاً ضرورة أن ما من شيئين إلا وهما مستويان من وجه كما سبق، وهو محال، وعند ذلك فيكتفى فى نفى المساواة نفيها من وجه إذ هو نقيض الكلى الموجب.

والجواب عن الأول أن الأعم إنما لا يكون مشعرًا بالأخص فى طرق الإثبات، أما فى طرف النفى فلا. وعن الثانى بمنع صدق نفى المساواة مطلقًا فيما وقع فيه التساوى من وجه. وعن الثالث أنه معارض بعدم الاكتفاء فى نفى المساواة بنفيها من وجه، وإلا لما صدق إثبات المساواة بين شيئين أصلاً؛ لأن ما من شيئين إلا وقد تفاوتا، ولو فى تعينهما وهو محال؛ لأن ما من شيئين إلا وهما مستويان كما سبق، وإذا تعارضا سلم لنا ما ذكرناه أولاً.

المسألة التاسعة

المقتضى هو ما أضمر لصدق المتكلم فى كلامه، كقوله عليه السلام: «رفع عن أمتى الخطأ»، لا عموم له؛ لأنه لا سبيل إلى إضمار جميع أحكام الخطأ، لما فيه من زيادة الإضمار المخالف للأصل مع إمكان حصول المقصود بإضمار البعض. فإن قيل: لا نسلم الإضمار فى أحكام الخطأ، بل قوله: «رفع عن أمتى الخطأ»، دال بوضعه على رفع الخطأ وأحكامه، وإذا تعذر رفع الخطأ بقيت الأحكام منفية، وإن لم يدل عليها وضع، ولكن يعرف الاستعمال كما يقال: ليس للبلد سلطان، والمراد به نفى صفات السلطنة، وإن كان ذلك بطريق الإضمار، فيجب إضمار الجميع لعدم الأولوية لإضمار البعض دون البعض، ولأنه أقرب إلى نفى حقيقة الخطأ، حيث أنه يبقى وجود الخطأ كعدمه.

والجواب عن الأول أنه خلاف مدلول اللفظ وضعًا. وعن الثانى بأن الأصل عدم العرف الطارىء، وقولهم: ليس بالبلد سلطان، لا نسلم حمله على نفى جميع صفات السلطنة، وإلا لما كان السلطان موجودًا ولا عالمًا، وهو ممتنع. وعن الثالث أن ما ذكرناه من ترجيح إضمار البعض يتم بتقدير مساواته لما ذكروه ورجحانه عليه لكونه نافيًا لزيادة الإضمار وهما تقديران، وما ذكروه إنما يتم العلم به فى إضمار الزيادة بتقدير رجحانه لا غير، فكان ما ذكرناه أولى.

المسألة العاشرة

الفعل المتعدى إلى مفعول يجرى مجرى العموم بالنسبة إلى مفعولاته عند أصحابنا وأبى يوسف، وسواء كان نفيًا كقوله: والله لا أكلت، أو إثباتًا كقوله: إن أكلت فأنت طالق، خلافًا لأبى حنيفة، وفائدة الخلاف فى قبول نيته فيما يعينه عند أصحابنا وعدم قبولها عند أبى حنيفة؛ لأن التعيين والتخصيص من توابع العموم نفيًا وإثباتًا. حجة أصحابنا أما فى طرف النفى، فلأنه ناف لحقيقة الأكل، ويلزم من ذلك نفيه بالنسبة إلى كل مأكول، وإذا كان عامًا بالنسبة إلى كل مأكول كان قابلاً للتخصيص والتعيين. وأما فى طرف الإثبات، فلأن الأكل المحلوف عليه مطلق، فيستدعى مأكولاً مطلقًا لتعديه إليه، وإذا كان المأكول مطلقًا شائعًا فى جنس المقيدات الداخلة تحته أمكن تقييده بالواحد منها، كما فى قوله: ﴿**فتحرير رقبة**﴾ [المجادلة: ٣]، ولا يلزم على هذا قبول تعيين الزمان والمكان؛ لأنه من ضرورات وقوع الأكل لا أنه متعد إليه.

المسألة الحادية عشرة[١]

إذا كان فعل النبى عليه السلام منقسمًا إلى أقسام متقابلة كصلاته داخل الكعبة، فإنها مترددة بين النفل والفرض، فلا يمكن الاستدلال بذلك على جواز فعلهما داخل الكعبة لعدم عموم الفعل بالنسبة إليهما، ولا عموم لفعله أيضًا بالنسبة إلى غيره حتى تلزم المساواة بينه وبين الغير فى ذلك الفعل من غير دليل من خارج، وكل فعل سوينا فيه بينه وبين غيره كسجود السهو، وفرك المنى من ثوبه، والغسل من التقاء الختانين، وقبلة الصائم ونحوه، فمستند إلى القياس والعلة الجامعة لا إلى عموم فعله.

المسألة الثانية عشرة

إذا قال الصحابى: نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغدر ونحوه، قال أكثر الأصوليين: صيغة الراوى وإن كانت عامة، فلا حجة فيها على العموم فى كل غدر لاحتمال أنه سمع صيغة ظنها عامة وليس كذلك، فنقل صيغة العموم. والاحتجاج إنما هو فى المحكى لا الحكاية. والحق صحة الاحتجاج به فى العموم، فإن ما ذكروه وإن كان منقدحًا، غير أن الظاهر من الصحابى العدل العارف بدلالات الألفاظ اللغوية أنه لا

---

(١) انظر: تيسير الوصول (١١٢٤/٣).

ينقل ما يشعر بالعموم إلا وهو عالم به، وإلا كان مدلسًا ملبسًا، وهو بعيد عنه[١].

المسألة الثالثة عشرة

إذا ذكر النبى عليه السلام حكمًا فى واقعة مع ذكر علته، كما لو قال: حرمت المسكر لكونه حلوًا، عم التحريم عند الشافعى، خلافًا للقاضى أبى بكر، والمختار أنه يعم بالنظر إلى عموم العلة لا باللفظ، إذ لا عموم له، ولا يلزم على هذا ما إذا قال لوكيله: اعتق عبدى سالمًا لسواده، حيث لا يعم غير سالم من السودان؛ لأن الوكيل إنما يتصرف بأمر الموكل لا بالقياس على ما أمر به الموكل.

المسألة الرابعة عشرة

القائلون بالمفهوم اختلفوا هل له عموم بالنسبة إلى صورة السكوت أم لا؟ والحق فى ذلك أن يقال: دلالة المفهوم على الحكم فى صورة السكوت إنما توصف بالعموم أن لو تناولت غيرها، وغيرها ليس غير صورة النطق، والحكم فيها ثابت بدلالة النطق دون دلالة المفهوم، فلا عموم لها.

المسألة الخامسة عشرة

العطف على العام يوجب العموم فى المعطوف عند الحنفية، والحق نفيه على ما اختاره أصحابنا؛ لأن اللفظ الدال على حكم المعطوف عليه لا دلالة له على حكم المعطوف بصريحه، وإنما أضمر فيه حكم المعطوف عليه حذرًا من إبطال مقصود العطف، فوجب إضمار أصل الحكم دون صفته من العموم حذرًا من زيادة الإضمار المخالف للأصل، وحتى لا يكون عطف الخاص فى قوله تعالى: ﴿**وبعولتهن أحق بردهن**﴾ [البقرة: ٢٢٨] على العام فى قوله تعالى: ﴿**والمطلقات يتربصن**﴾ [البقرة: ٢٢٨] على خلاف الدليل، ولأن الاشتراك فى أصل الحكم متيقن، وفى صفة العموم بخلافه.

فإن قيل: ما ذكرتموه معارض بما يدل على نقيضه، وذلك لأن العطف يوجب جعل المعطوف والمعطوف عليه فى حكم جملة واحدة، وذلك موجب لاتحاد الحكم، ولأنه لابد من الإضمار، وإضمار البعض ممتنع؛ لأنه إن كان معينًا، فلا دلالة للعطف عليه، وغير المعين موجب للإجمال فى الكلام، وهو خلاف الأصل، فلم يبق سوى إضمار كل ما ثبت للمعطوف عليه. قلنا: ما ذكروه من الوجهين إنما يلزم أن لو كان مقتضى

---

(١) انظر: تيسير الوصول (١٧٦٣/٤)، جمع الجوامع (٣٥٤/٢)، المسودة (٣٣٨).

العطف يزيد على التشريك فى أصل الحكم، وهو محل النزاع.

المسألة السادسة عشرة

إذا ورد خطاب خاص بالنبى عليه السلام بفعل من الأفعال لا يكون ذلك الخطاب عامًا لأمته عند أصحابنا، خلافًا لأبى حنيفة وأحمد، ودليل ذلك أن الخطاب الخاص بالواحد غير متناول لغيره لغة، ولهذا فإن أمر السيد لبعض عبيده لا يكون أمرًا للباقين، وإن وقع التشريك فى الحكم، فلا يكون إلا بعلة جامعة، أو بخطاب آخر يتناول الأمة.

فإن قيل: من كان مقدمًا على قوم وله الولاية عليهم إذا قيل له: اركب لمناجزة العدو، كان أمره بذلك أمرًا لأتباعه فى اللغة، ونسبة النبى عليه السلام إلى أمته هذه النسبة، فكان أمره أمرًا لهم(١). وإن لم يكن الأمر لآحاد الناس أمرًا لغيره، ولولا ذلك لما كان لقوله تعالى: ﴿**ومن الليل فتهجد به نافلة لك**﴾ [الإسراء: ٧٩] فائدة.

والجواب بمنع أمر الأتباع بأمر المقدم لغة، ولهذا فإنه لو حلف لا يأمر أتباع الملك لا يحنث بأمر الملك، وفيما ذكروه من الصورة إنما فهم أمر اتباع المقدم لا من دلالة اللفظ، بل من دلالة الالتزام من توقف مقصود من أمر بمناجزة العدو على مشاركة أتباعه له فى ذلك، ولا كذلك فيما يخاطب به النبى من الأمور الشرعية، وقوله: ﴿**نافلة لك**﴾، وكذا فى كل خطاب أوجب التخصيص به، إنما كان لقطع الإلحاق به بطريق القياس عليه لا لعموم اللفظ.

المسألة السابعة عشرة

إذا أمر النبى عليه السلام لواحد من أمته بأمر لا يكون أمرًا لباقى الأمة عند أصحابنا خلافًا للحنابلة، ودليله ما سبق فى المسألة التى قبلها. فإن قيل: ما ذكرتموه معارض بقوله تعالى: ﴿**وما أرسلناك إلا كافة للناس**﴾ [سبأ: ٢٨]، وبقوله عليه السلام: «حكمى على الواحد حكمى على الجماعة»، وبإجماع الصحابة على رجوعهم فى أحكام الحوادث إلى ما حكم به النبى عليه السلام على الآحاد كرجوعه فى حد الزنا على كل زان إلى حده عليه السلام لماعز. وبالمعنى وهو أنه لو لم يكن حكمه على الواحد عامًا بالأمة لما احتاج إلى تخصيص أبى بردة فى التضحية بعناق، وبقوله: «تجزئك ولا تجزىء أحدًا بعدك».

---

(١) انظر: حصول المأمول (ص٤٨).

والجواب عن الآية أن المقصود منها تعريف كل أحد بما يختص به من الأحكام، كأحكام المريض والصحيح، والمسافر، والمقيم ونحوه. وعن الخبر بأنه حكم على الجماعة من جهة الاشتراك فى المعنى لا فى اللفظ لما ذكرناه من الدليل، ولألا يكون خروج من لم يشارك ذلك الواحد فى سبب حكمه على خلاف العموم، ولأن يكون فائدة قوله: «حكمى على الواحد حكمى على الجماعة»، من باب التأسيس لا من باب التأكيد. وعن حكم الصحابة بما ذكروه أن مستنده الاشتراك فى علة ذلك الحكم، ولولا ذلك كان حكمهم بذلك على خلاف الإجماع. وعن المعنى ما سبق فى المسألة المتقدمة.

المسألة الثامنة عشرة

اتفقوا على أن كل واحد من المذكر والمؤنث لا يدخل فى الجمع الخاص بالآخر كالرجال والنساء، وعلى دخولهما فيما لم تظهر فيه علامة تذكير ولا تأنيث كالناس، واختلفوا فى ظهور دخول الإناث فيما ظهرت فيه علامة التذكير كالمسلمين. فأثبته الحنابلة وابن داود، ونفاه الشافعية، والأشاعرة، وجماعة من الحنفية والمعتزلة، وهو المختار للمنقول والمعقول، أما المنقول فما روى عن أم سلمة أنها قالت: يا رسول الله، إن النساء قلن: ما نرى الله ذكر إلا الرجال، فنزل قوله تعالى: ﴿**إن المسلمين والمسلمات**﴾ [الأحزاب: ٣٥] الآية[١]، ولو كن قد دخلن فى جمع التذكير لما صح السؤال والتقرير عليه، ولما حسن عطف جمع الإناث عليه لعدم الفائدة فيه.

وأما المعقول، فهو أن الجمع تضعيف الواحدة، فقولنا قام لا يتناول الأنثى إجماعًا، فالجمع الذى هو تضعيفه كقاموا لا يتناول الإناث. فإن قيل: حديث أم سلمة لا يدل على دخول الإناث فى جمع التذكير، بل على عدم ذكرهن بلفظ يخصهن، وعلى هذا فقد ظهرت الفائدة فى السؤال والعطف أيضًا، والجمع وإن كان تضعيف الواحد، فلا يلزم من عدم دخول الإناث فى واحدة عدم دخولهن فيه، ولهذا يقال لجماعة النساء:

---

(١) قال الإمام أحمد: حدثنا عفان، حدثنا عبد الواحد بن زياد، حدثنا عثمان بن حكيم، حدثنا عبد الرحمن بن شيبة، قال: سمعت أم سلمة، رضى الله عنها، زوج النبى ﷺ تقول: قلت للنبى ﷺ: ما لنا لا نذكر فى القرآن كما يذكر الرجال؟ قالت: فلم يرعنى منه ذات يوم إلا ونداؤه على المنبر، قالت: وأنا أسرح شعرى، فلففت شعرى، ثم خرجت إلى حجرتى، حجرة بيتى، فجعلت سمعى عند الجريد، فإذا هو يقول عند المنبر: «يا أيها الناس، إن الله تعالى يقول: ﴿**إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات**﴾» إلخ، رواه النسائى. يراجع تفسير الآية فى تفسير ابن كثير (ج٣ص٥٠٣).

إذا كان معهن رجل أدخلوا تغليبًا لجانب التذكير، ويستهجن من العربى أن يقول لأهل قرية أنتم آمنون ونساؤكم، ولولا دخولهن فى قوله: أنتم آمنون لما قبح، وأن أكثر أوامر الشارع بخطاب التذكير مع مشاركة النساء للرجال فى أحكام تلك الأوامر.

والجواب عن الأول أنه يلزم مما ذكروه أن تكون فائدة العطف التأكيد، والأصل إنما هو التأسيس. وعن الثانى بما ذكرناه. وعما ذكروه من الوجه الأول والثانى فى الدلالة على دخول المؤنث فى جمع التذكير أن ذلك غير منكر بطريق التجوز إذا اقترنت به قرينة.

وإنما النزاع فى ظهوريته، والقرينة فى الأول وجود النساء مع توجه الخطاب إليهن. وفى الثانى تحقق الأمن للرجال مطلقًا، وذلك لا يتم دون دخول النساء فى خطاب التذكير. وعن الثالث أن المشاركة إنما أسندت إلى دليل خارج عن خطاب التذكير، وإلا كانت مفارقتهن للرجال فى كثير من أحكام خطاب التذكير، كقوله تعالى: ﴿**وجاهدوا فى سبيل الله**﴾ [البقرة: ٢١٨]، وقوله: ﴿**إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع**﴾ [الجمعة: ٩]، إلى غير ذلك على خلاف الدليل.

المسألة التاسعة عشرة

اللفظ العام العارى عن علامة التذكير والتأنيث فى غير الجمع يدخل فيه المؤنث ظاهرًا، خلافًا لقوم، ولهذا أنه لو قال السيد لعبده: من دخل دارى فأكرمه، دخل فيه الإناث، حتى أن العبد يلام بترك إكرام الداخل منهن، والأصل فى كل ما فهم من اللفظ أن يكون حقيقة فيه، وليس مستندًا إلى قرينة إكرام الداخل إلى داره كما جرت به العادة، فإنه لو قال له: من قال لك: با، فقل له: ألف، فإنه يفهم منه العموم، وإن تجرد عن القرينة.

المسألة العشرون

العبد يدخل فى خطاب التكليف[1] باللفظ العام، خلافًا لقوم. وقال أبو بكر الرازى بدخوله فى العمومات المثبتة لحقوق الله تعالى دون غيره؛ لأن العبد من الناس والمؤمنين، فكان داخلاً حقيقة فى قوله: ﴿**يا أيها الناس**﴾ [النساء: ١]، ﴿**يا أيها الذين آمنوا**﴾ [آل عمران: ١٠٢].

---

(١) التكليف هو إلزام ما فيه مشقة. انظر: تيسير الوصول (٣٢٥/١)، البرهان (١٠٢/١)، المعتمد (١٣٤/١).

فإن قيل: العبد من حيث هو مال مملوك للسيد نازلاً منزلة البهائم، فلا يكون داخلاً تحت عمومات الخطاب، وإن لم يكن كالبهائم، إلا أن خروجه عن خطاب الجهاد، والحج، والجمعة، وغير ذلك يدل على أن عموم الخطاب غير متناول له، وإلا كان ذلك على خلاف الدليل، وإن كان داخلاً فى العموم لغة غير أن المخصص له قائم، وهو أنه مملوك للسيد ومنافعه مصروفة إليه، وحق السيد مرجح على حق الله تعالى؛ لأنه يتضرر بفوات حقه بخلاف البارى تعالى، ولذلك كان للسيد منعه من النوافل، مع أنها حق لله تعالى.

والجواب عن الأول أن العبد وإن شارك البهائم فى كونه مملوكًا، فلا يلزم مشاركته لهم فى أحكام البهيمية المتعلقة بالخطاب، ولذلك خوطب بالصوم والصلاة ونحوهما. وعن الثانى بمنع دلالته على خروج العبد عن عموم الخطاب لغة، بل غايته التخصيص، وهو أولى من إخراجه عن عموم الخطاب لما فيه من الجمع بين الدليلين. وعن الثالث بمنع تعلق حق السيد بالمنافع المصروفة إلى العبادات عند ضيق أوقاتها، وإن سلمنا ذلك لكن حق الله مترجح بدليل ترجحه فيما ثبت بالخطاب الخاص بالعبد، ولا يلزم من ترجح حق السيد فى النوافل ترجحه فى الفرائض.

المسألة الحادية والعشرون

الخطاب الوارد على لسان الرسول كقوله: ﴿**يا أيها الناس**﴾ [النساء: ١]، يدخل فيه عندنا وعند الأكثر، وقالت طائفة من الفقهاء والمتكلمين: لا يدخل فيه. وقال الصيرفى والحليمى من الشافعية: إن لم يكن الرسول مأمورًا فى أول الخطاب بأمر الأمة دخل فيه وإلا فلا، ودليل دخوله فيه مطلقًا أن هذه الصيغة متناولة لكل إنسان، والنبى سيد الناس، فكانت متناولة له، ولهذا فإنه لما أمر الصحابة بفسخ الحج إلى العمرة، ولم يفسخ، قالوا: أمرتنا بالفسخ ولم تفسخ، لم ينكر عليهم ما فهموه من دخهوله فى أمره لهم بذلك، بل عدل إلى قوله: إنى قلدت هديًا.

فإن قيل: لو كان مأمورًا بأمره لهم لكان آمرًا ومأمورًا، ومبلغًا إلى غيره ومبلغًا لنفسه بصيغة واحدة، وأن يكون آمرًا لنفسه وهو ممتنع؛ لأن رتبة الآمر أعلى من المأمور، وهو غير متصور فى الشخص الواحد. قلنا: جواب الأول أنه غير آمر، بل مبلغ، وليس مبلغًا بخطابه للأمة، بل التبليغ إليه بخطاب جبريل له، وليس هو مأمورًا بأمر نفسه، بل بأمر الله تعالى له.

المسألة الثانية والعشرون

الخطاب العام الوارد شفاهًا فى زمن النبى كقوله: ﴿**يا أيها الناس**﴾ [النساء: ١]، خاص بالموجودين فى زمنه عند أكثر الشافعية والحنفية والمعتزلة، خلافًا للحنابلة وطائفة من الفقهاء؛ لأن المعدوم ليس أهلاً للخطاب، فلا يكون الخطاب متناولاً له. فإن قيل: ما ذكرتموه معارض بما يدل على دخول المعدوم فى الخطاب أنه لو لم يكن داخلاً فى خطاب الرسول، لم يكن النبى عليه السلام رسولاً إليه ولا مبلغًا له حكم الله، وهو خلاف الإجماع، وخلاف قوله: ﴿**وما أرسلناك إلا كافة للناس**﴾ [سبأ: ٢٨]، وقوله: «بعثت إلى الأسود والأحمر»، وقوله: «حكمى على الواحد حكمى على الجماعة»، ولما صح احتجاج الصحابة والتابعين على من وجد بعد النبى بعمومات الكتاب والسنة، وهو ممتنع.

قلنا: جواب الأول بمنع انحصار الرسالة والتبليغ فى المخاطبة شفاهًا، بل قد يتحقق ذلك بنصب الدلائل والأمارات، وقياس بعض الوقائع على بعض، ويكون مدرك معرفة الاحتجاج بها الإجماع. والكلام فى اختصاص قوله: «حكمى على الواحد حكمى على الجماعة»، بالموجودين فى زمنه كالأول. وعن احتجاج الصحابة بوجوب حمله على معقول الخطاب لا بالخطاب جمعًا بينه وبين ما ذكرناه من الدليل.

المسألة الثالثة والعشرون

يجوز دخول المخاطب فى خطابه العام عند الأكثرين خلافًا للأقلين، ودليله أنه لو قال السيد لعبده: كل من أحسن إليك فأكرمه، فإن ذلك يقتضى إكرام العبد لسيده بتقدير إحسانه إليه لغة، وعلى هذا فقوله تعالى: ﴿**الله خالق كل شىء**﴾ [الزمر: ٦٢] يقتضى من جهة اللغة ذاته وصفاته فى هذا العموم، وكذا إذا قال السيد لعبده: من دخل دارى فتصدق عليه بدرهم، فإنه من جهة اللغة يقتضى التصدق على السيد بتقدير دخوله إلى الدار، غير أنه لما كانت ذات البارى وصفاته مما يمتنع خلقها، وكان العبد مما يمتنع تصدقه على سيده شرعًا وعرفًا، كان ذلك دليلاً مخصصًا لعموم الخطاب لا لعدم تناول الخطاب له لغة.

المسألة الرابعة والعشرون

ذهب الأكثر إلى أن قوله تعالى: ﴿**خذ من أموالهم صدقة**﴾ [التوبة: ١٠٣]، يقتضى

أخذ الصدقة من كل نوع من أنواع كل مالك خلافًا للكرخى فى قوله بالاكتفاء بأخذ صدقة واحدة من نوع واحد. حجة الأكثرين أنه تعالى أضاف الصدقة إلى الأموال المضافة، وهى للعموم، وذلك ينزل منزلة قوله: خذ من كل نوع من أموالهم صدقة، وللخصم أن يقول: المأمور به صدقة منكرة مضافة إلى جملة الأموال، فإذا أخذ من نوع من أمواله صدقة صدق قول القائل: أخذ من أمواله صدقة، وفيه وفاء بمدلول الخطاب.

المسألة الخامسة والعشرون

الخطاب العام إذا قصد به المدح أو الذم، كقوله تعالى: ﴿**إن الأبرار لفى نعيم وإن الفجار لفى جحيم**﴾ [الانفطار: ١٣، ١٤]، نقل عن الشافعى منع عمومه، حيث أنه لم يقصد به غير المدح والذم، وخالفه الأكثرون، وهو الحق؛ لأن قصد المدح والذم غير مناف لقصد العموم مع الإتيان بالصيغة الدالة عليه، ولا يخفى أن الجمع أولى من التعطيل.

* * *

الصنف الرابع فى معنى تخصيص العموم وما يتعلق به من المسائل

أما تخصيص العموم، فقد قال أبو الحسين البصرى: هو إخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه، وقد أبطلناه فى كتاب الأحكام، والحق أن التخصيص على ما يناسب مذهب أرباب العموم، عبارة عن تعريف أن المراد باللفظ الموضوع للعموم حقيقة هو الخصوص، وأما ما يتعلق به من المسائل فمسألتان:

المسألة الأولى

مذهب الأكثر من القائلين بالعموم جواز تخصيص الخبر منه خلافًا لبعض الشذوذ، ودليل الجواز وقوعه فى قوله تعالى: ﴿**الله خالق كل شىء وهو على كل شىء وكيل**﴾ [الزمر: ٦٢]، مع خروج ذاته تعالى وصفاته عنه، وقوله تعالى: ﴿**ما تذر من شىء أتت عليه إلا جعلته كالرميم**﴾ [الذاريات: ٤٢]، مع خروج الأرض والجبال عنه، كيف وأنه لا معنى للتخصيص سوى ما ذكرناه من صرف اللفظ من جهة العموم إلى مجازه من الخصوص، وتقدير وقوع ذلك لا يلزمه محال لذاته فكان جائزًا، وعلى ذكر هذا فلا يكون تخصيص الخبر بهذا التفسير كذبًا ولا نسخه يكون ممتنعًا على ما يأتى.

المسألة الثانية

اختلف القائلون بتخصيص العموم فيما ينتهى إليه التخصيص، فقال أبو الحسين البصرى: لابد وأن يبقى بعد التخصيص فى جميع ألفاظ العموم عدد يقرب من الأول، وإن لم يكن محدودًا، وإليه ميل إمام الحرمين وأكثر أصحابنا. وقال بعضهم: النهاية فى ذلك الواحد. وقال القفال بجواز ذلك فى من خاصة، وأقل ما يكون فيما عداها ثلاثة، وها نحن نذكر حجج المخالفين وننبه على ضعفها، ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار.

أما القائلون بالرد إلى الواحد، فقد احتجوا بقوله تعالى: ﴿**إنا نحن نزلنا الذكر**﴾ [الحجر: ٩]، وأراد به نفسه وحده، وبقول عمر لسعد بن أبى وقاص وقد أرسل إليه مع القعقاع ألف رجل: قد أنفذت إليك ألفى رجل، وأراد بأحد الألفين القعقاع، ومن جهة المعنى أنه لو امتنع ذلك لكان لما فيه من ترك الحقيقة وإرادة التجوز وذلك ممتنع؛ لأنه يمنع من التخصيص مطلقًا، ولأنه إذا جاز التجوز بما زاد على الواحد، فكذلك فى الواحد.

وأما حجة أبى الحسين البصرى أنه لو قال القائل: قتلت كل من فى البلد، ولم يكن قد قتل سوى واحد، أو عدد يسير عد ذلك متقبحًا، ولا كذلك فيما إذا كان العدد قريبًا من مدلول اللفظ، ولقائل أن يقول: أما الآية، فالمراد بها التعظيم لا العموم، والمراد من قول عمر إقامة ذلك الواحد مقام الألف، وليس ذلك من التخصيص فى شىء، والمعنى الأول غير مسلم، بل المنع من ذلك إنما كان لعدم استعماله لغة، والثانى فمبنى على صحة التجوز بالعام عن الواحد، وهو محل النزاع.

وأما حجة أبى الحسين البصرى فإنما يلزم أن لو كان الظاهر من إطلاق اللفظ العام إرادة الكل أو ما يقاربه، وهو مريد للواحد البعيد من ظاهر اللفظ من غير اقتران دليل به يدل عليه وإلا فلا، كما فى قوله تعالى: ﴿**الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فأخشوهم فزادهم إيمانًا**﴾ [آل عمران: ١٧٣]، وأراد نعيم بن مسعود الأشجعى من جملة الناس، ولابد من هذا التفصيل، وهو المختار.

* * *

الصنف الخامس فى أدلة تخصيص العموم

وهى قسمان: متصلة ومنفصلة.

القسم الأول فى الأدلة المتصلة

وهى أربعة أنواع:

النوع الأول

الاستثناء(١)، والنظر فى معناه وصيغه وأقسامه، وما يتعلق به من المسائل

أما الاستثناء، فقد ذكر فى معناه حدود أبطلناها فى كتاب الأحكام، والمختار أن يقال: إنه لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على أن مدلوله غير مراد مما اتصل به بحرف إلا، أو أحد أخواتها، ولا يخفى ما فيه من الاحتراز، وصيغه كثيرة، وهى إلا، وغير، وسوى، وخلا، وحاشا، وعدا، وما خلا، وليس، ولا يكون، وإلا أن يكون، ونحوه، وأم الباب فى هذه الصيغ إلا، وهو منقسم إلى الاستثناء من الجنس وغير الجنس، ومتقدمًا على المستثنى منه ومتأخرًا عنه، وإلى الاستثناء من الاستثناء وغيره، ومسائله خمس:

المسألة الأولى

شرط صحة الاستثناء عندنا وعند الأكثر أن يكون متصلاً بالمستثنى منه أو فى حكم المتصل(٢). ونقل عن ابن عباس جواز الانفصال، وإن طال الزمان شهرًا، وذهب بعض المالكية إلى جواز التأخير لفظًا مع اتصال الإضمار، وذهب بعض الفقهاء إلى جواز الانفصال فى كتاب الله دون غيره. ودليلنا فى ذلك أنه لو صح الاستثناء المنفصل لما حصل وثوق بيمين، ووعد، ووعيد، وعقد منعقد، ولما عد قول من قال لفلان: على عشرة دراهم، ثم قال بعد شهر: إلا درهمًا خارجًا عن اللغة، وهو ممتنع.

فإن قيل: ما ذكرتموه معارض، وهو أنه لو لم يكن الاستثناء المنفصل صحيحًا، لما فعله النبى عليه السلام فى قوله: «إن شاء الله»، منفصلاً عن قوله: «والله لأغزون قريشًا»، وفى قوله: «إن شاء الله»، بعد قوله: وقد سألته اليهود عن عدة أهل الكهف، فقال: «غدًا أجيبكم»، ولما صار إليه ابن عباس، وهو من أفصح العرب، ولأن الاستثناء

---

(١) الاستثناء هو إخراج بعض الجملة من الجملة بلفظ إلا، أو ما أقيم مقامه. انظر: نفائس الأصول للقرافى (ج٥ص٢٠٥٨).

(٢) انظر: نفائس الأصول للقرافى (ج٥ص٢٠٦٧)، والتحقيق المأمول (ص٣١٣).

بيان الكلام الأول، ورافع لحكم اليمين، فجاز تأخيره كالنسخ والكفارة.

والجواب عن الخبر الأول، أنه يجب حمله على الانفصال الذى لا يخل بالاتصال الحكمى. وعن الثانى بمنع عود التعليق بالمشيئة إلى الخبر الأول، بل إلى ذكر ربه إذا نسى لوقوعه عند قوله تعالى: ﴿**واذكر ربك إذا نسيت**﴾ [الكهف: ٢٤]. وعن مذهب ابن عباس: إنه مخصوم بما ذكرناه من الدليل. وعن إلحاق الاستثناء بالنسخ بالفرق، وهو أن الناسخ مما يمتنع اتصاله بالمنسوخ، بخلاف الاستثناء. وعن إلحاقه بالكفارة أن الكفارة لإثم الحنث، لا لنفس الحنث، بخلاف الاستثناء.

المسألة الثانية

ذهب الحنفية، والمالكية، والقاضى أبو بكر، وجماعة من الشافعية، والمتكلمين، والنحاة إلى صحة الاستثناء من غير الجنس، ومنع منه الأكثرون، والمختار إنما هو الوقف، وذلك يتحقق بذكر حجج الفريقين، والتنبيه على ضعفها. أما القائلون بالإبطال، فقد احتجوا بأن الاستثناء استفعال مأخوذ من الثنى، ومنه يقال: ثنيت فلانًا عن رأيه، وحقيقته أنه استخراج بعض ما تناوله اللفظ، وذلك غير متحقق فى الاستثناء من غير الجنس لعدم دخول أحد الأمرين فى الآخر، ولهذا استقبح قول القائل: جاء العلماء إلا الكلاب، ولو كان من اللغة لما استقبح. وأما القائلون بالصحة، فقد احتجوا بقوله تعالى: ﴿**وإذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس**﴾ [البقرة: ٣٤]، وإبليس لم يكن من الملائكة لقوله: ﴿**إلا إبليس كان من الجن**﴾ [الكهف: ٥٠]، وقوله: ﴿**أفرأيتم ما كنتم تعبدون أنتم وآباؤكم الأقدمون فأنهم عدو لى إلا رب العالمين**﴾ [الشعراء: ٧٥ - ٧٧]، وقوله: ﴿**ما لهم به من علم إلا اتباع الظن**﴾ [النساء: ١٥٧]، وكل ذلك ليس من جنس المستثنى منه، وبقول الشاعر:

وبلدة ليس بها أنيس إلا اليعافير وإلا العيس

وبقوله: ما بالربع أحد إلا الأوارى، وبقول العرب: ما زاد إلا ما نقص، وما بالدار أحد إلا الوتد، وبالمعنى وهو أن الاستثناء لا يرفع جميع المستثنى منه، فصح كاستثناء الدراهم من الدنانير وبالعكس، ولقائل أن يقول على حجة القائلين بالإبطال: لا نسلم أن الاستثناء مأخوذ من الثنى، بل من التثنية، وكأن الكلام كان واحدًا فثنى، وعدم اطراد الاستثناء فى كل ما فيه تثنية إن دل على عدم أخذ الاستثناء من التثنية، فمثله لازم فى الثنى، حيث إنه لا يقال لمن عطف الثوب بعضه على بعض: استثنى، وبه يبطل ما

ذكروه فى معنى الاستثناء، والاستقباح فيما ذكروه من الصورة لا يدل على امتناع صحة الاستثناء لغة، كما لو قال القائل فى دعائه: يا رب الكلاب اغفر لى، وعلى الآية الأولى للمثبتين، لا نسلم أن إبليس لم يكن من الملائكة، بل كان من الملائكة من طائفة يقال لهم: الجن، هكذا قاله ابن عباس وغيره، وعلى الآية الثانية أن استثناء الرب فيها من المعبودين، وكان من جملة المعبودين. وعن الآية الثالثة أن إلا فيها بمعنى لكن، لا للاستثناء.

وهذا الجواب مطرد فى كل ما يرد بعد هذه الآية من الآيات فى هذا الباب، واستثناء اليعافير والعيس من الأنيس فمن الجنس؛ لأنه مما يؤنس، وكذلك القول فى استثناء الأوارى من أحد لصحة إطلاق لفظة الأحد على الجمادات، كما يقال: رميت الحجرين، ويمكن أن يقال: إن إلا فى هذه المواضع ليست استثنائية، بل بمعنى لكن، وقول العرب ما زاد إلا ما نقص، معناه ما زاد شىء إلا الذى نقص، أى ينقص، وقولهم: ما فى الدار أحد إلا الوتد، فجوابه ما سبق فى استثناء الأوارى، واستثناء الدراهم من الدنانير، وبالعكس ممنوع على رأى الخصم، وإن نظر إلى ما اشتركا فيه من معنى النقدية صح الاستثناء منه، وكان من الجنس.

المسألة الثالثة

يجوز استثناء النصف، والأكثر عند أصحابنا وأكثر الفقهاء والمتكلمين، ومنع من ذلك الحنابلة، والقاضى أبو بكر فى آخر أقواله، وقد استقبح بعض أهل اللغة استثناء عقد صحيح، والمختار فى ذلك الوقف، وتحقيقه بذكر حجج الفريقين وبيان ضعفها. أما أصحابنا فقد احتجوا فى استثناء الأكثر بقوله تعالى: ﴿**إن عبادى ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين**﴾ [الحجر: ٤٢]، والغاوون أكثر بدليل قوله تعالى: «ولكن أكثرهم لا يعقلون لا يؤمنون»، وبقول الشاعر:

أدوا التى نقصت تسعين من مائة

وفى استثناء المساوى بقوله: ﴿**يا أيها المزمل قم الليل إلا قليلا نصفه**﴾ [المزمل: ١ - ٣]، واحتج المخالفون لهم بأن الاستثناء على خلاف الأصل لكونه إنكارًا بعد إقرار، غير أنا خالفناه فى استثناء الأقل لعدم استقباحه بخلاف الأكثر والمساوى، ولرفع الضرر عن المستثنى بتقدير تذكره للأقل بعد نسيانه لكونه أغلب من نسيان المساوى والأكثر فوجب العمل بالأصل سواه.

والجواب عن قوله: ﴿إن عبادى﴾ الآية، أن إلا فيها بمعنى لكن، لا أنها استثنائية، وإن كانت استثنائية، غير أن عدد المستثنى والمستثنى منه غير مصرح به، وذلك جائز عند الخصم كما إذا قال: خذ ما فى الكيس من الدراهم سوى الزيوف، ولا كذلك فيما إذا قال له: على مائة سوى تسعين. وعن الشعر أن معناه أدوا المائة التى سقط منها تسعون، وذلك أعم من السقوط بالاستثناء. وعن الآية الأخرى، فتقدير الكلام فيها: قم الليل نصفه إلا قليلاً.

وعن حجة الفريق الثانى بمنع كوزن الاستثناء على خلاف الأصل، وما قيل من أن الإنكار بعد الإقرار إنما يلزم أن لو لم يكن المستثنى والمستثنى منه نازلاً منزلة جملة واحدة وإلا فلا، واستقباح استثناء الأكثر فى بعض الصور لا يخرجه عن اللغة، فإنه لو قال: له على عشرة دراهم إلا دانقًا، ودانقًا، ودانقًا، كان لغويًا، وإن كان مستقبحًا.

المسألة الرابعة

إذا تعقب الاستثناء الجمل المتعاقبة بالواو، رجع إلى الجميع عند الشافعية، وإلى الأخيرة منها عند الحنفية. وقال القاضى عبد الجبار وجماعة من المعتزلة: إن كان الشروع فى الجملة الثانية إضرابًا عن الجملة الأولى، ولا يضمن فيها شىء مما فى الأولى، فالاستثناء مختص بالأخيرة، وإلا فهو عائد إلى الكل. وقال المرتضى بالاشتراك، والقاضى أبو بكر والغزالى بالوقف، والمختار أنه مهما ظهر أن الواو للابتداء كما فى قوله: أكرم بنى تميم، والنحاة البصريون إلا البغاددة، كان الاستثناء مختصًا بالجملة الأخيرة لعدم تعلق إحدى الجملتين بالأخرى، ومهما أمكن أن تكون الواو للعطف والابتداء فالواجب الوقف، وتحقيق ذلك متوقف على ذكر حجج المخالفين وبيان ضعفها.

أما القائلون بالعود إلى الجميع، فقد احتجوا بأنه لا فرق فى اللغة بين قول القائل: أضرب الجماعة الذين منهم قتلة، وسراق، وزناة، إلا من تاب، وبين قوله: أضرب من قتل، وسرق، وزنا، إلا من تاب، وأنه لو قال: لا أكلت، ولا شربت إن شاء الله، وبنو تميم وربيعة أكرمهم إلا الطوال، فإنه يعود إلى الكل، ولو قال: لفلان على خمسة، وخمسة إلا ستة صح، ولو اختص بالجملة الأخيرة لما صح لكونه مستغرقًا لها، ولأن الاستثناء صالح أن يعود إلى الكل، وليس البعض أولى من البعض، فوجب عوده إلى الكل، ولأن الحاجة داعية إلى الاستثناء من كل جملة وتكرره مستثقل مستقبح، فكان مع اتحاده عائدًا إلى الجميع.

وأما القائلون بالعود إلى الجملة الأخيرة، فقد احتجوا بعود قوله تعالى: ﴿**إلا الذين تابوا**﴾ [النور: ٥] فى آية القذف، إلى قوله: ﴿**وأولئك هم الفاسقون**﴾ [النور: ٤]، وبعود قوله: ﴿**إلا أن يصدقوا**﴾ [النساء: ٩٢] فى آية الكفارة، والدية إلى الدية دون الكفارة. ومن جهة المعقول أنه لو لم يكن الاستثناء مختصًا بالجملة الأخيرة لما اختص الاستثناء بالاستثناء المتقدم عليه، ولوقع عليه طلقتان عندما إذا قال لزوجته: أنت طالق ثلاثًا، ثلاثًا، إلا أربعًا، وهو ممتنع فيهما، وكان ما بعد إلا فى الإثبات منتصبًا بجملة الأفعال المقدرة فى الجمل السابقة بإعادة إلا، وهو ممتنع لما فيه من اجتماع عاملين على معمول واحد، وكان ذلك زائدًا على الحاجة الداعية لما يعود الاستثناء لعدم استقلاله بنفسه لحصول ذلك المقصود بالعود إلى الجملة الأخيرة، ولأن الجملة الأخيرة حائلة بين الاستثناء والجملة الأولى، فكانت مانعة من عوده إلى الأولى كالسكوت، ولأن دخوله الجملة الأولى تحت لفظه معلوم، ودخولها تحت الاستثناء مشكوك فيه، والمتيقن لا يرفع بالشك.

وأما القائلون بالاشتراك، فقد احتجوا بإمكان إطلاق الاستثناء وإرادة كل واحد من الأمرين، والأصل فى الإطلاق الحقيقة، ولذلك حسن الاستفهام عن أحد الأمرين، ولقائل أن يقول على الحجة الأولى من حجج الفريق الأول: أنها قياس فى اللغة، وهو باطل بما سبق. وعلى الثانية أنها تعليق بالمشيئة؛ لأن المشيئة استثناء، بدليل دخولها على الواحد دون الاستثناء. وعلى الثالثة ما قيل على الأولى. وعلى الرابعة بمنع صحة الاستثناء فيها. وعلى الخامسة أن الصلاحية غير موجبة للعود إلى الجميع بدليل صلاحية اللفظ لمجازه. وعلى السادسة أن استقباح التكرار غير مانع منه لغة بدليل ما لو وقع.

وعلى الحجة الأولى للفريق الثانى بمنع اختصاص الاستثناء بالجملة الأخيرة، وإنما خرج الجلد بدليل. وعلى الثانية إنما امتنع عود الاستثناء إلى العتق؛ لأنه حق لله تعالى، فلا يبطل بتصرف الولى. وعلى الثالثة أنه إنما امتنع عود الاستثناء الثانى إلى الجملة المستثنى منها؛ لأنه لو عاد إليها مع عوده إلى الاستثناء الأول كان قد نفى عنها مثل ما أثبته لها بعوده إلى الاستثناء الأول، فكون الاستثناء الواحد مقتضيًا لنفى حكم وإثباته بالنسبة إلى شىء واحد، وهو محال.

وعلى الرابعة بمنع امتناع عوده إلى الجميع، والواقع طلقتان عندنا لا غير. وعلى الخامسة أن النصب إنما هو واقع بالفعل المحقق دون المقدر ولا تعدد فيه. وعلى السادسة

أنها منقوضة بالشرط. وعلى السابعة أن ذلك إنما يصح أن لو كانت الجمل المعطوف بعضها على بعض فى حكم جملة واحدة، وإلا فلا، وبه جواب الثامنة أيضًا.

وعلى الحجة الأولى للقائلين بالاشتراك بمنع كون الأصل فى الإطلاق الحقيقة مع الاشتراك لما سبق. وعلى الثانية أن الاستفسار إنما كان لفرض الحصول على اليقين لا لأنه مشترك.

المسألة الخامسة

الاستثناء من الإثبات نفى، ومن النفى إثبات عند أصحابنا خلافًا لأبى حنيفة(١)؛ لأنه لو لم يكن الاستثناء من النفى إثباتًا لما كان قول القائل: لا إله إلا الله توحيدًا، وقوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور، ولا نكاح إلا بولى»، ليس باستثناء؛ لأن ما دخل عليه حرف الاستثناء من الطهور والولى لا يصدق عليه اسم المستثنى منه، فلو كان استثناء لكان من غير الجنس، وهو غير صحيح لما سبق، وإنما سبق ذلك لبيان شرط صحة الصلاة والنكاح، ولا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط، وإن لزم من نفيه نفيه.

* * *

النوع الثانى
التخصيص بالشرط والنظر فى حده وأقسامه وصيغه وأحكامه

أما حده، فقد قيل: فيه حدود أبطلناها فى كتاب الأحكام، والحق فيه أنه عبارة عما يلزم من نفيه نفى أمر ما على وجه لا يكون سببًا لوجوده ولا داخلاً فى السبب، ولا يخفى ما فيه من الاحتراز، ويدخل فيه شرط السبب والحكم، والشرط العقلى والشرعى واللغوى، وصيغ اللغوى كثيرة، وهى: إن الخفيفة، وإذا، ومن، وما، ومهما، وحيث، وأينما، وإذما، وأم، هذه الصيغ أن الخفيفة إذ هى تستعمل فى جميع صور الشرط وأخواتها، فكل منها تختص بمعنى لا يجرى فى غيره.

وأما أحكامه فمنها أنه يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فيه، وسواء كان الخارج معلوم الخروج لنا بدليل آخر أو لم يكن، وسواء اتحد الشرط والمشروط أو اتحد الشرط

---

(١) انظر: التحقيق المأمول (ص٣١٦)، فواتح الرحموت (١/٣٢٧)، الفروق للقرافى (٢/٩٣)، نفائس الأصول للقرافى (ج٥ص٢٠٩٦).

وتعدد المشروط أو بالعكس، أو يكثر الشرط والمشروط، وسواء كانت الشروط والمشروطات المتعددة على الجمع أو البدل، وأنه لابد من اتصاله بالشروط لما تقدم فى الاستثناء، وأنه يجوز تقديمه على المشروط وتأخيره عنه، والموضع الطبيعى له إنما هو صدر الكلام، وأنه إذا تعقب الشرط للجمل المتعاقبة، فالاتفاق من الشافعى وأبى حنيفة على عوده إلى جميعها خلافًا لبعض النحاة فى قوله باختصاص بالجملة التى تليه، والكلام على الطرفين، والمختار فكما سبق فى الاستثناء.

* * *

النوع الثالث تخصيص العام بالصفة(١)

فإنها تخرج ما لم يكن متصفًا بها عن العموم، وسواء كانت مذكورة عقيب جملة واحدة أو جمل، لكن هل تختص عند تعقبها للجمل بالجملة الأخيرة، أو تعود إلى الكل، والكلام فيها كما سبق فى الاستثناء.

* * *

النوع الرابع التخصيص بالغاية(٢)

وصيغها: إلى، وحتى، ولابد وأن يكون حكم ما بعدها مخالفًا لما قبلها، وإلا كانت الغاية وسطًا، وخرجت عن حقيقها، وسواء كانت مذكورة عقيب جملة واحدة أو جمل متعاقبة، إما على الجمع أو البدل، ولكن هل تختص بما يليها من الجمل أو تعود إلى الكل فعلى ما سبق فى الاستثناء، وسواء كانت الغاية واحدة أو متعددة على الجمع أو البدل معلومة الوقوع فى الحال أو غير معلومة، وعليك بطلب أمثلة ما ذكرناه من الأقسام فى هذه الأنواع فى كتاب الأحكام.

* * *

---

(١) التخصيص بالصفة مثل قوله تعالى: ﴿فتحرير رقبة مؤمنة﴾، والتخصيص بالصفة كالاستثناء فى الاتصال بما قبلها.

(٢) التخصيص بالغاية مثل قوله تعالى: ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾.

القسم الثانى
تخصيص العموم بالأدلة المنفصلة(١)

وفيه أربعة عشرة مسألة:

المسألة الأولى

مذهب الأكثر جواز تخصيص العموم بالدليل العقلى، خلافًا لبعض الشذوذ، بدليل أن قوله تعالى: ﴿**الله خالق كل شىء**﴾ [الزمر: ٦٢]، متناول بعمومه لغة كل شىء، وقد خرجت عنه ذات البارى وصفاته بدليل العقل، مع أنها أشياء حقيقة.

فإن قيل: لا نسلم تحقيق العموم فيما ذكرتموه، وذلك لأن دلالة اللفظ على المعنى ليست لذات اللفظ، وإلا كان دالاً عليه قبل التواضع، بل هى تابعة لقصد المتكلم وإرادته لذلك المعنى باللفظ، ونعلم ضرورة أن المتكلم لا يريد بلفظه الدلالة على ما هو مخالف لصريح العقل، فلا تخصيص إذ لا عموم.

سلمنا العموم، غير أن التخصيص بيان، فيجب أن يكون متأخرًا عن المبين ودليل العقل، فسابق على الخطاب، فلا يكون بيانًا له كالاستثناء المتقدم، وكما فى النسخ. والجواب عن الأول أن الممتنع بصريح العقل منع من إرادته باللفظ، أو من وضع اللفظ عليه لغة، الأول مسلم والثانى ممنوع. وعن الثانى أن حق المخصص أن يكون متأخرًا من جهة كونه مبينًا لإرادته.

ودليل العقل كذلك، وإنما امتنع البيان بالاستثناء المتقدم؛ لأن المتكلم لا يعد متكلمًا بكلام أهل اللغة، كما إذا قال: إلا زيدًا، ثم قال بعده: قام القوم، وإنما امتنع النسخ بدليل العقل؛ لأن النسخ عبارة عن بيان مدة الحكم فى نظر الشارع، ولا سبيل إلى معرفة ذلك بالعقل، بخلاف ما نحن فيه، فإن دليل العقل يعرف إحالة كون ذات الرب مخلوقة.

المسألة الثانية

اتفق الأكثر على تخصيص عموم الكتاب بالكتاب، ومنع منه قوم، ودليل الجواز الوقوع، وهو أن قوله تعالى: ﴿**والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم**﴾ [المائدة: ٥]، ورد مخصصًا لقوله تعالى: ﴿**ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن**﴾ [البقرة:

---

(١) المنفصل هو الذى يستقل بنفسه.

٢٢١]، فإن قيل: لو كان الكتاب مبينًا للكتاب لخرج النبى عليه السلام عن كونه مبينًا، وهو خلاف قوله تعالى: ﴿**لتبين للناس ما نزل إليهم**﴾ [النحل: ٤٤]، وإن سلم ذلك فيما إذا كان الخاص متأخرًا، فلا يصح فيما إذا جهل التاريخ لاحتمال نسخ الخاص بالعام بتقدير تأخر العام وتخصيص العام بالخاص بتقدير تأخر الخاص، ومع تعارض الاحتمالات يجب التساقط والرجوع إلى دليل آخر كما ذهب إليه أبو حنيفة، والقاضى أبو بكر، وإمام الحرمين، وإن سلم التخصيص مع الجهل بالتاريخ، فلا يصح ذلك فيما إذا علم تأخر العام، فإنه يتعين أن يكون ناسخًا لحكم الخاص كما ذهب إليه الحنفية وبعض المعتزلة، وذلك لأن اللفظ العام جار مجرى التنصيص على كل واحد من آحاده، فإذا كان العام متأخرًا كان رافعًا لحكم الخاص المناقض كما لو قيل: اقتلوا زيدًا، والخاص المتقدم وإن احتمل كونه مخصصًا للعام المتأخر غير أن العمل بالمتأخر أولى لقول ابن عباس: كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث.

والجواب عن الأول أن ذلك لا يمنع من كون النبى مبينًا بمعنى ورود الكتاب المبين على لسانه كما فى السنة المبينة، وإن كان الكل بالوحى لقوله تعالى: ﴿**وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى**﴾ [النجم: ٣، ٤]. وعن الثانى أنه إذا جهل التاريخ، فاحتمال التخصيص أولى من النسخ؛ لأن وقوع التخصيص أغلب فى الشرع من النسخ، فإنه مانع من الإثبات والنسخ رافع، والمنع أسهل من الرفع. وعن الثالث بمنع ما ذكروه؛ لأن العام قابل للتخصيص بخلاف الناص على كل واحد من الآحاد بعينه. وعن الرابع بالمنع لما ذكرناه من الترجيح السابق، وقول ابن عباس، فيجب حمله على ما إذا كان الأحدث هو الخاص جمعًا بين الأدلة بأقصى الإمكان.

المسألة الثالثة

يجوز تخصيص السنة بالسنة عند الأكثر[١]، ودليل الجواز الوقوع، وهو أن قوله عليه السلام: «لا زكاة فيما دون خمسة أوسق»، ورد مخصصًا لعموم قوله عليه السلام: «فيما سقت السماء العشر»، وقد يرد عليه ما ورد فى المسألة التى قبلها والجواب الجواب.

---

(١) انظر: مختصر ابن الحاجب (٢/١٤٨)، المحصول (١، ٣/٣٤٩)، المستصفى (٢/١٤١)، المعتمد (١/٢٥٥)، شرح المحلى على جمع الجوامع (٢/٢٣٢).

المسألة الرابعة

يجوز تخصيص عموم السنة بخصوص القرآن عند الأكثر[١]، ومنع من الأقل، ودليله قوله تعالى: ﴿**ونزلنا عليك الكتاب تبيانًا لكل شىء**﴾ [النحل: ٨٩]، والسنة شىء، فكانت داخلة تحته إلا ما خصه الدليل. فإن قيل: لو كان الكتاب مبينًا للسنة كان على خلاف قوله: ﴿**لتبين للناس ما نزل إليهم**﴾ [النحل: ٤٤]؛ لأن بيانه لا يكون إلا بالسنة، فلو كان الكتاب مبينًا للسنة لزم الدور، وكان تبعًا للسنة؛ لأن المبين أصل والمبين تبع والكل ممتنع. قلنا: جواب الآية ما سبق فى تخصيص الكتاب بالكتاب، وجواب الثانى بالمنع؛ لأن الدليل القاطع قد يبين مراد الدليل الظنى، ولا يكون منحطًا عنه فى الرتبة.

المسألة الخامسة

يجوز تخصيص عموم القرآن بالسنة[٢] إذا كانت متواترة من غير خلاف، وإن كانت متواترة من غير خلاف، وإن كانت آحادًا جاز عند الأئمة الأربعة، ومنع من ذلك بعض الناس، وذهب عيسى بن أبان للجواز إن كان العام قد خص بدليل قاطع، وإلا فلا، وذهب الكرخى إلى الجواز إن كان مخصوصًا بدليل منفصل وإلا فلا، والوقف مذهب القاضى أبى بكر، والمختار مذهب الأئمة، ودليله أن الصحابة خصوا قوله تعالى: ﴿**وأحل لكم ما وراء ذلكم**﴾ [النساء: ٢٤]، بما رواه أبو هريرة، رضى الله عنه، عنه

---

(١) من العلماء من ذهب إلى أنه لا يجوز تخصيص السنة بالكتاب، وعبر عنهم المصنف هنا بأنهم قليل، ودليل المنع عندهم أن التخصيص عبارة عن بيان المراد، والسنة هى المبينة للكتاب، والمخالفون هم بعض الشافعية وبعض الحنابلة. انظر فى ذلك: الإحكام للآمدى (٣/٢٣١)، المحصول للرازى (١، ٣/١٢٣)، فواتح الرحموت (١/٣٤٩)، الروضة (٢/٧٢٦)، شرح الورقات (ص١٩٨).

(٢) قد اتفق العلماء على أنه يجوز تخصيص عموم الكتاب بالسنة إذا كانت متواترة، واختلفوا فى تخصيص الكتاب بخبر الواحد على عدة أقوال:
الأول: لجمهور الفقهاء، وقد أجازوا ذلك. الثانى: بالمنع مطلقًا. الثالث: اشترط أن يكون قد خص بدليل قطعى، وهو لعيسى بن أبان. الرابع: شرط أن يكون قد خص بدليل منفصل، وهو للكرخى من الحنفية. الخامس: القول بالتوقف، وهو للباقلانى.
انظر فى ذلك: الإحكام للآمدى (٢/٣٢٢)، المعتمد لأبى الحسين البصرى (١/٢٥٥)، المستصفى لأبى حامد الغزالى (٢/١١٤)، المحصول للرازى (١، ٣/١٣١)، كشف الأسرار (١/٥٩٣)، أصول السرخسى (١/١٣٣).

عليه السلام: «لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها»، وخصوا قوله تعالى: ﴿**يوصيكم الله فى أولادكم**﴾ [النساء: ١١] الآية، بقوله عليه السلام: «لا يرث القاتل ولا الكافر من المسلم، ولا المسلم من الكافر»، وبقوله: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث»، وخصوا آية حل البيع بخبر النهى عن بيع الدرهم بالدرهمين إلى غير ذلك من الوقائع فكان إجماعًا.

فإن قيل: لا نسلم التخصيص فيما ذكرتموه بخبر الواحد بدليل أنه مخالف للكتاب، وقد قال عليه السلام: «إذا روى عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله، فما وافقه فاقبلوه وما خالفه فردوه»، قولكم: أجمعت الصحابة على ذلك غير مسلم، ولهذا قال عمر فى خبر فاطمة بنت قيس: كيف نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة؟ وإنما كان التخصيص بإجماعهم لا بخبر الواحد، كيف وأن خبر الواحد محتمل للكذب، فلا يقع فى معارضه ما سنده مقطوع به.

فالجواب عن المنع بما ذكرناه من إجماع الصحابة، وما ذكروه من الخبر إنما يلزم أن لو كان الخبر المخصص للقرآن مخالفًا له وليس كذلك، بل مبين للمراد منه ومقرر له، ورد عمر لخبر فاطمة بنت قيس لم يكن لمخالفته لعموم الكتاب، بل لأنه تردد فى صدقها، ولهذا قال فى تمام الخبر: لا ندرى أصدقت أم كذبت.

قولهم: إن التخصيص كان بإجماعهم لا بأخبار الآحاد، فهو خلاف المنقول عنهم من إضافتهم التخصيص إليها. وعن الأخير بترجح خبر الواحد على العموم، وذلك من جهة تخصيصه واحتمال الكذب من العدل أبعد من احتمال تخصيص العموم، وأن العمل بالعموم يبطل الخبر الخاص بالكلية بخلاف العمل بالخاص والجمع ولو من وجه أولى من التعطيل.

المسألة السادسة

لا نعرف خلافًا فى صحة تخصيص عمومات الكتاب والسنة بالإجماع[1]، ودليله أن الأمة بإجماعها خصصت آية القذف بتنصيف الجلد فى حق العبد، ومعنى كونه مخصصًا

---

(١) قال الآمدى فى التخصيص بالإجماع: لا أعرف فيه خلافًا، وقد حكى الإجماع على ذلك النوع من التخصيص الأستاذ أبو منصور، وقال: ومعناه أن يعلم بالإجماع أن المراد باللفظ العام هو بعض ما يقتضيه ظاهره، والتخصيص هو بدليل الإجماع لا بذات الإجماع، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله**﴾، قال: وأجمعوا على أنه لا جمعة على عبد ولا امرأة. انظر: حصول المأمول (ص٨٦).

للعموم الاستدلال بإجماعهم على الدليل المخصص حتى لا يكون إجماعهم خطأ؛ لأن المخصص نفس الإجماع، وبهذا المعنى يكون الإجماع ناسخًا لحكم النص؛ لأن النسخ لا يكون إلا بخطاب الشارع، والإجماع ليس هو خطاب الشارع، بل دليل عليه.

المسألة السابعة

لا نعرف خلافًا بين القائلين بالعموم والمفهوم فى تخصيص العموم بالمفهوم كان من مفهوم الموافقة أو المخالفة؛ لأن كل واحد منهما دليل شرعى، فأمكن أن يكون بخصوصه مخصصًا للعام، والعام وإن كان منطوقًا، وهو أقوى من المفهوم، غير أن المفهوم خاص والعمل به لا يبطل العموم بالكلية بخلاف العكس، ولا يخفى أن الجمع بين الدليلين، ولو من وجه أولى من العمل بأحدهما وتعطيل الآخر.

المسألة الثامنة

ذهبت الشافعية والحنفية والحنابلة والأكثر إلى صحة تخصيص العموم بفعل الرسول، خلافًا للكرخى[١]، والحق فى ذلك أن النص إن كان عامًا للأمة وللرسول، وقيل بوجوب تأسى الأمة به فى فعله ففعله ناسخ لا مخصص، وإلا فهو مخصص له عن العموم دون غيره إجماعًا، وإن كان عامًا فى حق الأمة دونه، فلا يكون فعله مخصصًا، بل ناسخًا عن الأمة حكم العموم إن وجب تأسيهم به، وإلا فلا نسخ ولا تخصيص، وعلى هذا فلا وجه للخلاف فى كونه مخصصًا.

المسألة التاسعة

إذا فعل واحد فعلاً مخالفًا للعموم بمرأى النبى عليه السلام، فقرره عليه[٢] مع القدرة على الإنكار وعدم المانع، فهو مخرج لذلك الواحد عن العموم، وإلا كان النبى عليه السلام مرتكبًا للمحرم وهو ممتنع، وخرجوه عنه وإن احتمل أن يكون بطريق النسخ، غير أن احتمال التخصيص أولى لما سبق تقريره، ثم إن كان ذلك المعنى ظاهرًا مشتركًا

---

(١) قال الرازى: والتحقيق فيه أن اللفظ العام إما أن يكون متناولاً للرسول ﷺ أم لا. انظر تفصيل ذلك فى: نفائس الأصول للقرافى (ج٥ص٢١٧٢) وما بعدها.

(٢) قال الرازى فى تلك المسألة: من فعل ما يخالف مقتضى العموم بحضرة الرسول ﷺ ولم ينكره، فعدم الإنكار من الرسول ﷺ قاطع فى تخصيص العام فى حق ذلك الفاعل، ولكن فى حق غيره، فإن ثبت أن حكمه ﷺ فى الواحد حكمه فى الكل، فإن ذلك فى حق الكل وإلا فلا. راجع تفصيل ذلك فى: نفائس الأصول للقرافى (ج٥ص٢١٧٩).

بينه وبين باقى الأمة وبعضهم كانوا ملحقين به بطريق القيــاس عليـه علـى القـول بجـواز مخالفة العموم بالقياس والتقرير، وإن لم يكن صيغة لكنه أقوى من العموم فى دلالته على جواز الفعل نظرًا إلى أن احتمال تطرق الخطأ إلى النبى أبعـد مـن تطـرق التخصيـص إلى العام، ولا يلزم الاشتراك بين ذلـك الواحـد وغـيره فـى الحكـم مـن غـير جـامع لقولـه: «حكمى على الواحد حكمى على الجماعة»، أما إذا كان الحكــم لـه، فظـاهر وإن كـان الحكم عليه، فلعدم العموم فى قول حكمى.

المسألة العاشرة

اتفقت الحنفية والحنابلة وجماعة الفقهـاء علـى أن مذهـب الصحـابى يكـون مخصصًـا للعموم المخالف، ومنع من ذلك الشافعى على القول الجديد وأكثر الفقهـاء والمتكلمـين، وهو المختار؛ لأن العموم حجة يجب العمل بها باتفاق القـائلين بـه، ومذهـب الصحـابى ليس حجة على غيره كما يأتى، فـلا يكـون مخصصًـا للعمـوم، ومذهـب الصحـابى وإن كان لابد له من دليل فى نظره حتى لا يخرج بذلك عن العدالة المتفق عليها، إلا أنه ليس بحجة على غيره بدليل جواز مخالفة صحابى آخر له من غير تبديع ولا تفسيق، فلا يكون معارضًا للعموم المحتج به على الغير.

المسألة الحادية عشرة

إذا ورد خطاب عام بتحريم الطعام مثلاً، وكان من عادة المخاطبين أكل طعام معين، وجب إجراء العموم على مقتضاه غير مختص بذلك الطعام المعين عند الأكثر خلافًا لأبـى حنيفة، وذلك لأن الحجة فى اللفظ الوارد وهو مقتـض للعمـوم فـى كـل طعـام، فكـان حاكمًا على العوائد، وحيث خصصنا العموم بالوضع اللغوى بالعادة كما فـى تخصيـص اسم الدابـة بـذوات الأربـع، واسـم الثمـن بـالنقد الغـالب فـى البلـد، إنمـا كـان بسـبب اختصاص الاسم فى عرف الاستعمال بذلك المسمى، والعادة فيما نحن فيه إنمـا هـى فـى أكل الطعام الخاص لا فى تخصص اسم الطعام به، حتى أنه لو كان اسـم الطعـام خاصًـا بذلك الطعام فى عرف الاستعمال كان حاكمًا على عموم اللفظ لغة.

المسألة الثانية عشرة

إذا ورد لفظ خاص موافق للعموم فـى بعـض صوره[١]، كقولـه عليـه السـلام: «أيمـا

---

(١) انظر: شرح العضد على ابن الحاجب (١٥٢/٢)، تيسير الوصول (٩٦٥/٢).

أهاب دبغ فقد طهر»، وقوله فى شاة ميمونة: «دباغها طهورها»، فاتفاق الأكثر على أنه لا يكون العام منزلاً على ما اقتضاه الخاص خلافًا لأبى ثور؛ لأنه أمكن تنزيل كل واحد منهما على ما اقتضاه لغة، فلا حاجة إلى التعطيل واللفظ الخاص كلفظ الشاة، وإن دل بمفهومه على نفى الطهارة عما سوى الشاة، وقلنا: إن المفهوم يكون مخصصًا للعموم، لكن لا فى مفهوم اللقب، والمفهوم فيما نحن فيه مفهوم اللقب، فلا يكون مخصصًا للعموم.

المسألة الثالثة عشرة

اللفظ العام إذا عقب بما فيه ضمير عائد إلى بعض العام المتقدم دون كله كما فى قوله تعالى: ﴿**والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء**﴾ [البقرة: ٢٢٨]، مع تعقبه بقوله: ﴿**وبعولتهن أحق بردهن**﴾ [البقرة: ٢٢٨]، فإن الضمير فيه يعود إلى الرجعيات دون البوائن مع عموم اللفظ الأول للكل، فمذهب بعض أصحابنا والقاضى عبد الجبار امتناع تنزيل العام على ذلك الخاص خلافًا لقوم، وتوقف فى ذلك إمام الحرمين وابو الحسين البصرى، والمختار الأول؛ لأن مقتضى اللفظ الأول أجراؤه على عمومه، ومقتضى اللفظ الثانى عود الضمير فيه إلى كل مدلول الأول لغة، فإذا قام الدليل على تخصيص الضمير ببعض المذكور السابق وخولف ظاهر عمومه، لم يلزم منه مخالفة العموم الأول، ولا يخفى أن تخصيص الضمير لعدم ظهوره وإجراء اللفظ الأول على عمومه لظهوره أولى من العكس.

المسألة الرابعة عشرة

اختلف القائلون بكون العموم والقياس حجة إذا تعارضا، فمذهب الأئمة الأربعة والأشعرى وأبى هاشم وأبى الحسين البصرى جواز تخصيص العموم به، ومذهب الجبائى وجماعة من المعتزلة تقديم العام على القياس، ومذهب ابن سريح وجماعة من الشافعية جواز تخصيص العموم بجلى القياس دون خفيه، ومذهب عيسى بن أبان والكرخى جواز التخصيص بالقياس العام المخصص دون غيره، ومنهم من جوز ذلك فيما إذا كان أصل القياس من الصور المخصوصة من العموم دون غيره، ومذهب القاضى أبى بكر وإمام الحرمين الوقف.

والمختار أنه إن كانت العلة الجامعة فى القياس ثابتة بنص أو إجماع جاز التخصيص

بها؛ لأن العلة فيه نازلة منزلة النص أو الإجماع، وهو مخصص للعموم، فكذلك ما هو نازل منزلته، وإن كانت مستنبطة فلا، وذلك لأن اللفظ العام ظاهر فى محل المعارضة بالقياس، وهو راجح على القياس؛ لأن احتمال الضعف فيه لا يخرج عن احتمال عدم إرادة المتكلم بتلك الصورة واحتمال كذب الراوى بتقدير أن يكون العلم من أخبار الآحاد، واحتمال ضعف القياس قد يكون بسبب كذب الراوى بتقدير ثبوت حكم الأصل بخبر الواحد، وبسبب عدم أهلية القياس، وكون الحكم فى الأصل ثبت تعبدًا، والخطأ فى طريق إثبات العلة فيه وعدم الظفر بما يعارضها فى الأصل، وباحتمال عدم تحققها فى الفرع، واحتمال وجود معارض لها فيه، فكان القياس مرجوحًا، فلا يعارض الراجح والعمل بالعام، وإن كان مبطلاً للقياس، فالعمل بالقياس وإن لم يكن مبطلاً للعام بالكلية، إلا أنه مبطل لدلالته فى محل المعارضة مع رجحانها، فلا تعتبر، وإذا أتينا على ما أردناه هاهنا، فلابد من تحقيق معنى الفرق بين التخصيص والاستثناء، وهو أن كل استثناء تخصيص إن لم نقل بأن الاستثناء والمستثنى منه ينزل منزلة جملة واحدة وليس تخصيص استثناء؛ لأن شرط الاستثناء الاتصال بالمستثنى منه، ولأن الاستثناء لا يثبت بقرائن الأحوال بخلاف غيره من التخصيصات، وهكذا الحكم فى التخصيص بالشرط والغاية.

* * *

الصنف السادس فى المطلق والمقيد(١)

أما المطلق، فهو النكرة فى سياق الإثبات كقولنا: رجل، والمقيد ما كان من الألفاظ دالاً على وصف مدلوله المطلق بصفة زائدة عليه، كقولنا: رجل عالم، وإذا عرف ذلك، فكل ما قيل فى مخصصات العموم من المتفق عليه، والمختلف فيه والمزيف، والمختار فهو بعينه جار فى تقييد المطلق، ونزيد هاهنا مسألة أخرى، وهى أنه إذا اجتمع مطلق ومقيد، فإن اختلف حكمهما، فلا خلاف فى امتناع حمل أحدهما على الآخر إلا فى صورة واحدة، وهى فيما إذا قال مثلاً: أعتق رقبة، ثم قال: لا تعتق رقبة كافرة، فإنه لا خلاف فى حمل المطلق على المقيد فيها، وإن لم يختلف حكمهما، فإن اتحد سببهما، وكان اللفظ دالاً على إثباتهما كما لو قال فى كفارة الظهار مثلاً: أعتقوا رقبة، ثم قال: أعتقوا

(١) قال الرازى فى المحصول: إن المطلق هو ما دل على الماهية من غير أن يكون له دلالة على شىء من قيودها. انظر: المحصول (١، ٢/٥٢١)، والبحر المحيط (ج٥ص٥)، البرهان (١/٣٥٦)، الإحكام للآمدى (٢/١٦٢)، مختصر ابن الحاجب (٢/١٥٥).

رقبة، ثم قال: أعتقوا رقبة مسلمة، فلا خلاف فى حمل المطلق على المقيد.

وهذا وإن لزم منه ترك العمل بالمطلق فيما عدا صورة التقييد، إلا أن من عمل بالمقيد، فقد وفى العمل بالمطلق بخلاف عكسه، وأنه يلزم منه الخروج عن العهدة بيقين بخلاف عكسه أيضًا، فكان حمل المطلق على المقيد أولى، وإن كان اللفظ دالاً على نفيهما أو النهى عنهما، فلا خلاف فى وجوب العمل بهما، إذ لا تعذر فيه، وذلك كما إذا قال فى الظهار: لا تعتق مكاتبًا، لا تعتق مكاتبًا كافرًا، إلا على رأى من يعتقد كون العموم حجة، وإن اختلف سببهما كآية الكفارة فى الظهار، وآيتها فى القتل، فالمنقول عن الشافعى تنزيل المطلق فيه على المقيد، وهل ذلك مطلقًا أم بشرط اشتراكهما فى علة موجبة للإلحاق، فذلك مما اختلف أصحابه فيه، والثانى هو الأظهر فى مذهبه، وعن الحنفية المنع من ذلك مطلقًا.

والمختار أنه إذا اختلف محل تعلق الخطابين، فلا يكون الخطاب المتعلق بأحد المحلين متعلقًا بالآخر، وإلا لزم فى كل واحد من المحال المختلفة أن يكون مأمورًا به منهيًا عنه معًا بتقدير الأمر ببعضها والنهى عن بعض آخر وهو محال، بل كل واحد من الخطابين خاص بمحله ظاهر فيما اقتضاه فيه من الحكم، فلا يجوز رفع أحدهما بالآخر من غير دليل جامع، والجامع وإن كان منصوصًا أو مجمعًا عليه، أمكن تقييد المطلق به وإلا فلا كما سبق فى تخصيص العموم، وليس ذلك من باب نسخ حكم النص المطلق بالقياس حتى يمتنع، بل من باب التقييد، وهو لا يزيد على تخصيص العموم.

* * *

الصنف السابع فى معنى المجمل وما يتعلق به من المسائل(١)

أما المجمل، فهو فى اللغة مأخوذ من الجمع، ومنه يقال: جمل الحساب إذا جمعه، وقيل: هو المحصل، ومنه يقال: جملت الشيء إذا حصلته، وفى اصطلاح الأصوليين، فقد قيل فيه حدود أبطلناها فى كتاب الأحكام.

والمختار أن يقال: المجمل ما له دلالة على أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه، ولا يخفى ما فيه من الاحتراز، وهو على أقسام كثيرة فصلناها فى الكتاب المطول، ويتعلق به من المسائل ثمانية:

---

(١) انظر فى معناه: المصباح المنير (١/١٣٤)، مختصر ابن الحاجب (٢/١٥٨)، تيسير الوصول (٢/٩٨١).

المسألة الأولى

التحليل والتحريم المضاف إلى الذوات كقوله تعالى: ﴿**حرمت عليكم أمهاتكم**﴾ [النساء: ٢٣]، و﴿**أحل لكم الطيبات**﴾ [المائدة: ٤][1]، لا إجمال فيه عند أصحابنا، والقاضى عبد الجبار، والجبائى، وابنه، وأبى الحسين البصرى، خلافًا لأبى عبد الله البصرى، والكرخى؛ لأن الإجمال يخل بالتفاهم المقصود من اللفظ، وهو على خلاف الأصل.

فإن قيل: ما ذكرتموه معارض بما يدل على الإجمال، وذلك لأن التحليل والتحريم إنما يتعلق بالأفعال المقدورة والذوات، وليست كذلك، فلابد عند إضافة التحليل والتحريم إليها من إضمار فعل يكون متعلق التحليل والتحريم ولا سبيل إلى إضمار كل ما يتعلق بها من الأفعال لما فيه من زيادة الإضمار المخالف للأصل، وإضمار بعض معين ممتنع لعدم دلالة اللفظ عليه، فلم يبق إلا الإبهام، وهو المطلوب.

والجواب إنما يحتاج إلى الإضمار لو لم يكن اللفظ ظاهرًا بعرف الاستعمال فى الفعل المقصود من تلك العين كتحريم الأم ونحوه وإلا فلا، وإن كان لابد من الإضمار فإضمار الكل أولى من الإجمال لغلبة الإضمار فى اللغة بالنسبة إلى الإجمال والإجماع على وقوعه فى اللغة والقرآن بخلاف الإجمال.

المسألة الثانية

ذهب بعض الحنفية إلى أن قوله تعالى: ﴿**وامسحوا برؤوسكم**﴾ [المائدة: ٦] مجمل لتردده بين البعض والكل[2]، ومنع منه الباقون، وهو الحق إما بالنظر إلى أهل اللغة، فلأن المسح مضاف إلى الرأس بباء الإلصاق وبعض الرأس ليس برأس، فكان مقتضيًا لغة لمسح جميعه، وهذا هو مذهب مالك وابن جنى، وأما بالنظر إلى عرف الاستعمال، فهو مقتض لمطلق مسح يتعلق بالرأس إما بكله أو بعضه كما إذا قال القائل لغيره: امسح يديك بالمنديل، وهذا هو مذهب الشافعى والقاضى عبد الجبار وأبى الحسين البصرى، وهو الأرجح نظرًا إلى أن عرف الاستعمال من أهل اللغة الطارىء على الوضع الأصلى يكون حاكمًا كلفظ الدابة والغائط ونحوه.

---

(١) قوله تعالى: ﴿ويحل لهم الطيبات﴾ [الأعراف: ١٥٧].

(٢) انظر: مسلم الثبوت (٣٥/٢)، تيسير الوصول (٩٩٦/٢).

المسألة الثالثة

قوله عليه السلام: «رفع عن أمتى الخطأ والنسيان» الخبر. قال أبو عبد الله، وأبو الحسين البصريان إنه مجمل: ومنع منه الباقون، ووجه الكلام فى الطرفين اعتراضًا وانفصالاً ما سبق فى المسألة الأولى.

المسألة الرابعة

اختلفوا فى قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور، ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل» ونحوه، فقال أبو عبد الله البصرى والقاضى أبو بكر إنه مجمل لما سبق فى المسألة الأولى، ومنع منه الباقون، وهو المختار؛ لأنه إن كان للشارع فى هذه الأسماء عرف، وجب تنزيل كلامه على نفى الحقيقة الشرعية؛ لأن الغالب مناطقته لنا بعرفه، فلا إجمال، وإن لم يكن له فيها عرف، فالإجمال إنما يلزم أن لو تعذر حمل اللفظ على ما هو المتبادر منه إلى الفهم بعرف الاستعمال، وهو نفى الفائدة والجدوى، وإن كان لابد من الإضمار لاستحالة انتفاء مسمى الصلاة والصوم حقيقة غير أن ما يمكن إضماره غير خارج عن الصحة والكمال والإجماع، وعند ذلك فيجب حمل النفى عليهما، وهو وإن لزم منه تكثير الإضمار، إلا أنه يلزم منه نفى الإجمال، وأنه يكون أقرب إلى نفى الحقيقة وموافقًا للنفى الأصلى، فكان أولى.

المسألة الخامسة

ذهب قوم إلى أن قوله تعالى: ﴿**والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما**﴾ [المائدة: ٣٨] مجمل[١] لتردد لفظ القطع بين إبانة العضو من العضو وجرحه، وتردد لفظ اليد بين إطلاقه عليها إلى المنكب والمرفق والكوع، ومنع منه الباقون، وهو المختار؛ لأن الإجمال على خلاف الأصل لما تقدم، وعند ذلك فيجب اعتقاد كون لفظ اليد حقيقة فى جملة العضو إلى المنكب، ولهذا يقال لما أبين من المرفق أو الكوع: إنه بعض اليد لا كلها، وحيث وجب الاقتصار على القطع من الكوع فى السرقة، وإن لزم منه مخالفة الظاهر من لفظ اليد، إلا أنه أولى من الإجمال بغلبة مخالفة الظاهر فى الشرع وندرة الإجمال فيه، ويجب اعتقاد كون لفظ القطع حقيقة فى إبانة الشىء عما كان متصلاً به، وذلك وإن تعددت جهاته متواطىء لا إجمال فيه، والعذر فى حمل لفظ القطع على القطع من

---

(١) انظر: تيسير الوصول (٢/٩٩٩)، نهاية السول للأسنوى (٢/١٤٨).

الكوع فى الآية ما سبق فى حمل لفظ اليد على بعضها إلى الكوع.

المسألة السادسة

إذا ورد لفظ وأمكن حمله على ما يفيد معنى واحدًا، وعلى ما يفيد معنيين على وجه يتعذر الجمع بين المعنى الواحد والمعنيين، ولم ينقل عن الواضع أنه حقيقة فيهما، ولا فى أحدهما، قال الغزالى وجماعة: إنه مجمل، وذهب الباقون إلى ظهوره فى إفادة المعنيين، وهو المختار نفيًا للإجمال عن الكلام، وحمل لكلام الشارع على أعظم الفائدتين.

المسألة السابعة

إذا ورد لفظ من جهة الشارع، وأمكن حمله على حكم شرعى مجدد، وعلى الموضوع اللغوى كقوله عليه السلام: «الاثنان فما فوقهما جماعة»، فإنه محتمل لإرادة الجماعة لغة، ولإرادة انعقاد الجماعة فى الصلاة. قال الغزالى: إنه مجمل. وقال قوم: إنه ظاهر فى الحكم الشرعى، وهو المختار نفيًا للإجمال عن كلام الشارع، وحملاً له على ما هو المقصود من البعثة، وفائدة التأسيس بتعريف ما ليس معروفًا لنا إلا من جهته.

المسألة الثامنة

إذا ورد لفظ من الشارع وله مسمى لغوى وشرعى، قال القاضى أبو بكر تفريعًا على القول بالأسماء الشرعية: إنه مجمل. وقال بعض أصحاب الشافعى وأصحاب أبى حنيفة: إنه محمول على المسمى الشرعى. وقال الغزالى: ما ورد فى الإثبات فهو المسمى الشرعى، وفى النهى مجمل، والمختار ظهور المثبت الشرعى والناهى فى اللغوى، أما الأول، فلما عرف فى المسألة قبلها، ولما فيه من حمل كلام الشارع على الغالب من مناطقته لنا بعرفه فيما له فيه عرف.

وأما الثانى فلتعذر الإجمال فى اللفظ لما علم وتعذر ظهوره فى المسمى الشرعى، وإلا كان منهيًا عنه مع كونه شرعيًا أو لا، وبالحمل لا على المسمى اللغوى، وكل واحد منهما خلاف الأصل، فلم يبق غير الظهور فى المسمى اللغوى، وعلى هذا يكون الحكم فيما تردد اللفظ فيه بين المجاز المشهور والحقيقة اللغوية.

* * *

الصنف الثامن فى البيان والمبين وما يتعلق بهما من المسائل[١]

أما البيان، فقد اختلفوا فيه، فذهب الصيرفى إلى أنه التعريف، وذهب أبو عبد الله البصرى إلى أنه العلم الحاصل من الدليل، وذهب القاضى أبو بكر والغزالى وأكثر أصحابنا والجبائى وابنه وأبو الحسين البصرى إلى أنه الدليل، وهو المختار، وإن كانت المسألة لفظية، ولهذا يصح أن يقال لما ذكر من الأدلة الواضحة: هذا بيان حسن، والأصل فى الإطلاق الحقيقة، والأصل عدم إطلاقه على التعريف والمعرف نفيًا للتجوز والاشتراك عن اللفظ، وعلى هذا فحد الدليل على ما أسلفناه هو بعينه حد للبيان لترادفهما. وأما المبين، فقد يراد به الخطاب المستغنى بنفسه عن بيان، وقد يراد به ما هو محتاج إلى البيان عند وروده عليه كالمجمل وغيره، وأما المسائل فثمان:

المسألة الأولى

مذهب الأكثرين أن الفعل يكون بيانًا، خلافًا لشذوذ، ودليل ذلك من جهة النقل أن النبى عليه السلام جعل فعله فى الصلاة والحج بيانًا، ولهذا قال: «صلوا كما رأيتمونى أصلى، وخذوا عنى مناسككم»، عرف بذلك أن فعله معرف لتفاصيل أفعال الحج والصلاة، لا أن بيان ذلك حصل بقوله، ومن جهة العقل فهو أن القول بيان إجماعًا مع أن الفعل أدل على معرفة تفصيل المبين من القول لما فيه من العيان بخلاف الخبر، ولهذا كانت معاينة الشيء أدل على معرفته من الأخبار عنه، وأسرع فى البيان لعدم افتقاره إلى التكرار بخلاف القول، فكان أولى بالبيان.

المسألة الثانية

إذا ورد ما يفتقر إلى البيان، وورد بعده قول وفعل وكل واحد منهما صالح للبيان، فإما أن يتفقا فى البيان أو لا، فإن اتفقا فيه وعلم تتقدم أحدهما أو ظن، فهو المبين والآخر مؤكد له إن لم يكن مرجوحًا، وإن لم يعلم تقدم أحدهما ولا ظن، فإن تساويا فى الدلالة فأحدهما مبين والآخر مؤكد من غير تعيين، وإلا فالمرجوح هو المتقدم، والراجح مؤكد له حتى لا يكون المرجوح معطلاً، وإن لم يتفقا فى البيان كما قال عليه السلام بعد آية الحج: «من قرن فليطف طوافًا واحدًا، ويسعى سعيًا واحدًا»، ثم قرن وطاف طوافين وسعى سعيين.

---

(١) قد ذكر الشافعي ذلك فى أول الرسالة (ص٢٢)، وانظر أيضًا البحر المحيط (ج٥ص٩٢)، أصول السرخسى (ج٢ص٢٧).

فإما أن يعلم تقدم أحدهما أو لا، فإن علم تقدم أحدهما، قال أبو الحسين البصرى: المتقدم هو البيان، فإن كان هو الفعل، فالطواف الثانى واجب، وإن كان القول، فالطواف الثانى غير واجب، والحق فى ذلك إنما هو التفصيل، وهو أنه إن تقدم القول كان الطواف الثانى غير واجب، وفعل النبى له محمول على الندبية، وإن كان الفعل متقدمًا، فيجب حمله على وجوب الطواف الثانى فى حقه دون أمته، وحمل قوله على وجوب الطواف الأول دون الثانى فى حق أمته، فإنه أولى من النسخ، وإن جهل المتقدم منهما، فالأولى تقدير تقدم القول وحمل الفعل على ندبية الطواف الثانى، وإلا فيلزم منه إما إهمال دلالة القول، أو جعله ناسخًا لما دل عليه الفعل المتقدم، أو جعل الفعل بيانًا لوجوب الطواف الثانى فى حق النبى دون أمته مع أن الغالب التساوى، وكل ذلك على خلاف الأصل.

المسألة الثالثة

هل يجوز أن يكون البيان أدنى من المبين فى الدلالة؟ جوزه أبو الحسين البصرى، ومنع منه الكرخى، والمختار أنه لابد وأن يكون راجحًا؛ لأن البيان صارف للمبين عن مقتضاه لغة، فلو لم يكن راجحًا لكان مساويًا أو مرجوحًا، والأول يلزم منه الوقف، والثانى يلزم منه مخالفة الراجح للمرجوح، والكل ممتنع. وهل يجب أن يكون البيان مساويًا للمبين فى الحكم، اختلفوا فيه، والمختار أنه لا يجب، وإلا لما كان أحدهما بيانًا للآخر.

فإن قيل: المراد من ذلك أن يكون البيان تابعًا لحكم المبين فى وجوبه وعدم وجوبه. قلنا: وهذا أيضًا لا يصح بتقدير وجوب حكم المبين مع عدم الحاجة إلى البيان فى الحال، ولا مع الحاجة إلى البيان فى الحال مع القول بجواز التكليف بما لا يطاق، وإنما يصح بتقدير دعو الحاجة إلى البيان فى الحال، والقول بعدم التكليف بما لا يطاق.

المسألة الرابعة

اتفق الكل على امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة[١]، غير القائلين بجواز التكليف بما لا يطاق، وأما تأخيره عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، فذهب أكثر أصحابنا

(١) المقصود بوقت الحاجة هو وقت تنجيز التكليف، والحاجة هى الإتيان بما كلف به لا إلى التكليف. انظر تفصيل ذلك فى: تيسير الوصول (١٠١٢/٢)، المحصول للرازى (١، ٣، ٢٨١)، شرح اللمع (٤٧٤/١).

وجماعة من الحنفية إلى جوازه، ومنع من ذلك أبو إسحاق المروزى وأبو بكر الصيرفى، وبعض الحنفية والظاهرية، وذهب الكرخى وجماعة من الفقهاء إلى جواز تأخير بيان المجمل دون غيره، وبعضهم إلى جواز تأخير بيان الأمر دون الخبر، وذهب الجبائى وابنه والقاضى عبد الجبار إلى جواز تأخير بيان النسخ من غيره.

وذهب أبو الحسين البصرى إلى جواز تأخير ما ليس له ظاهر كالمجمل، وأما ما له ظاهر، والمراد به غيره، فيجوز تأخير بيانه التفصيلى دون الإجمالى، وهو أن يقول وقت الخطاب، هذا العموم مخصوص، والمختار جواز تأخيره مطلقًا، وقد احتج أصحابنا على ذلك بحجج أبطلناها فى كتاب الأحكام، والمعتمد فى ذلك من جهة النقل قوله تعالى: ﴿**واعلموا أنما غنمتم من شىء فإن لله خمسه وللرسول ولذى القربى**﴾ [الأنفال: ٤١]، ثم بين بعد ذلك أن السلب للقاتل، وأن المراد بذوى القربى بنو هاشم وبنو المطلب، دون بنى نوفل بمنعه لهم من ذلك.

وقوله تعالى: ﴿**أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة**﴾ [البقرة: ١١٠]، ﴿**والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما**﴾ [المائدة: ٣٨]، وغير ذلك من الأوامر العامة فى البيع والنكاح والإرث وغيره، وردت مطلقة، ثم بين تفاصيلها بعد ذلك. ومن جهة العقل أنه لو امتنع تأخير البيان إلى وقت الحاجة، فإما لذاته أو لأمر من خارج، الأول ممتنع، فإنا لو قدرنا وقوع ذلك لم يلزم عنه محال لذاته عقلاً، والثانى فالأصل عدمه.

فإن قيل: المؤخر فيما ذكروه من النصوص، إنما هو البيان التفصيلى دون الإجمالى، ونحن نقول به، وما ذكرتموه من المعقول فهو معارض بما يدل على نقيضه، أما فى تأخير بيان المجمل، فهو أن الخطاب بالمجمل الذى لا يعرف مدلوله من غير بيان غير مفيد، فكان مستقبحًا كما لو خاطب بكلمات مهملة، أو بكلمات وضعها المخاطب مع نفسه من غير بيان، وأما فى تأخير بيان ما هو ظاهر فى معنى وقد أريد به غيره، فهو أنه لو جاز ذلك لما كان مخاطبًا لنا به حالاً، إن لم يقصد تفهيمنا، وإن قصد تفهيمنا حالاً، إما لمراده أو غير مراده كان الأول ممتنعًا، والثانى تجهيلاً والكل ممتنع.

ولما عرف المراد من كلامه مطلقًا؛ لأن ما من لفظ يبين به المراد إلا ويجوز أن يكون مراده منه غير ظاهر منه، وهو مخل بمقصود الخطاب، ولكان تأخير البيان إما إلى غاية معينة أو غير معينة، والأول لم يقل به قائل، والثانى يلزم منه بقاء المكلف معتقدًا أبدًا لغير المراد، وهو تجهيل قبيح.

والجواب عن الأول أنه إذا سلم عدم البيان التفصيلى حالاً، فهو حجة على من نازع فيه، وأما البيان الإجمالى فالأصل عدمه حالاً، مع أنه لم ينقل أحد من أرباب النقل ذلك فى شىء مما ذكر من النصوص، ولو كان لنقل ظاهرًا.

وعن الثانى وهو أن المكلف يعلم عند خطابه بالمجمل أنه مخاطب بأحد مدلولاته المعلومة له منه، وإن لم يكن معينًا، وبه يتحقق اعتقاده للوجوب والعزم على الفعل، فكان مقيدًا بخلاف ما ذكروه من الصور. وعن الثالث أن كل ما ذكروه منتقض بالخطاب الذى أريد نسخ حكمه من غير بيان فى الحال، وكل ما يعتذر به فى النسخ، فهو عذر لنا فيما نحن فيه.

المسألة الخامسة

الذين منعوا من تأخير بيان الخطاب إلى وقت الحاجة[١]، اختلفوا فى جواز تأخير تبليغ ما أوحى به إلى النبى من الأحكام الشرعية إلى وقت الحاجة، والأكثر على جوازه، وهو الحق لما ذكرناه فى المسألة التى قبلها، ولا يعارض ذلك قوله: ﴿**يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك**﴾ [المائدة: ٦٧]، فإنه وإن كان أمرًا، فلا نسلم أنه للوجوب ولا للفور، ولا أنه متناول لتبليغ الأحكام، بل لتبليغ ما أنزل من لفظ القرآن إذ هو المفهوم من لفظ المنزل.

المسألة السادسة

الذين اتفقوا على امتناع تأخير البيان إلى وقت الحاجة، اختلفوا فى جواز إسماع الله تعالى للمكلف العام دون إسماعه للدليل المخصص إذا كان موجودًا، فذهب الجبائى وأبو الهذيل إلى امتناع ذلك فيما إذا كان المخصص سمعيًا دون غيره، وذهب أبو هاشم والنظام وأبو الحسين البصرى إلى جواز ذلك مطلقًا، وهو الحق لما ذكرناه فى جواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة، ولأنه لو لم يكن جائزًا لما وقع، وقد وقع بدليل استماع فاطمة آية الميراث، مع أنها لم تسمع المخصص له وهو قوله: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث»، إلا بعد حين إلى وقائع كثيرة.

المسألة السابعة

اختلف المجوزون لتأخير البيان إلى وقت الحاجة فى جواز التدريج فى البيان، والحق

---

(١) انظر فى ذلك: العضد على ابن الحاجب (١٦٧/٢)، الإبهاج (٢٤٥/٢).

جوازه عقلاً لما سبق ووقعه شرعًا، فإن قوله تعالى: ﴿**والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما**﴾ [المائدة: ٣٨]، ﴿**ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا**﴾ [المائدة: ٩٧]، اقتلوا المشركين، وكذلك آية الميراث، كل ذلك من العمومات التى وقع بيانها بطريق، وتخصيص البعض بالتنصيص على إخراجه إن أوهم نفى تخصيصه بشىء آخر كما توهمه المخالف كان ذكر العموم مع الاقتصار عليه مع كونه ظاهرًا، فاقتضاؤه التعميم أولى بإيهام ذلك، وهو غير ممتنع بما سبق فما دونه أولى.

المسألة الثامنة

إذا ورد لفظ عام بفعل من الأفعال قبل دخول وقته، فقد اتفقوا على امتناع العمل بموجبه قبل البحث عن المخصص لكن اختلفوا، فقال أبو بكر الصيرفى: يجب اعتقاد عمومه جزمًا قبل ظهور التخصيص، وبعد ظهوره يزول ذلك الجزم، وقال القاضى أبو بكر بامتناع العمل به، واعتقاد عمومه إلا بعد القطع بانتفاء المخصص، وذهب ابن سريج، وإمام الحرمين، والغزالى، وأكثر الأصوليين إلى امتناع اشتراط القطع فى ذلك، والحق فى ذلك أن ما ذهب إليه الصيرفى إن أراد بالاعتقاد الجازم عموم اللفظ لغة، فهو حق، لكنه لا يزول ذلك بظهور المخصص، وإن أراد به اعتقاد إرادة العموم فخطأ، فإن احتمال إرادة الخصوص به قائم، ولهذا لو ظهر المخصص لما امتنع، وأما ما ذهب إليه القاضى من اشتراط انتفاء المخصص قطعًا فى اعتقاد العموم والعمل به فمتعذر، إذ لا طريق إلى ذلك سوى البحث والنظر، وهو غير يقينى لجواز أن يكون المخصص موجودًا، ولم يطلع عليه أحد، أو اطلع ولم ينقله، أو نقله نقلاً ظنيًا.

ومع ذلك فاشتراط القطع يفضى إلى تعطيل العمل بالعمومات أجمع، وهو ممتنع، فإذن الظن بانتفاء المخصص على وجه يعلم الظان به أنه لا يستفيد ببحثه بعد ذلك شيئًا يكون قياسًا، وعلى هذا يكون الكلام فى كل دليل مع معارضه.

* * *

الصنف التاسع فى الظاهر وتأويله وما يتعلق به من المسائل(١)

أما الظاهر فى اللغة، فهو عبارة عن الواضح المنكشف، وفى اصطلاح الأصوليين اللفظ الدال على معنى بالوضع الأصلى أو العرفى مع احتمال غيره احتمالاً مرجوحًا،

---

(١) انظر تفصيل ذلك فى: البرهان (٤١٦/١)، أصول السرخسى (١٦٣/١)، الإحكام للآمدى (٥٢/٣)، المستصفى (٣٨٤/١)، كشف الأسرار (١٢٣/١)، تيسير التحرير (١٣٦/١).

وأما التأويل ففى اللغة مأخوذ من آل يؤول أى يرجع، وفى اصطلاح الأصوليين التأويل المقبول هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضده، وعلى هذا فالتأويل لا يتطرق إلى غير الظاهر، وهو معمول به بالاتفاق إذا تحقق بشروطه، وهى: أن يكون المتأول أهلاً لذلك، واللفظ قابلاً للتأويل بذلك، وأن يكون الدليل الصارف راجحًا على ظهور اللفظ فى مدلوله، ومسائله ثمان:

المسألة الأولى

تأول الحنفية قوله عليه السلام لابن غيلان، وقد أسلم على عشرة نسوة: «أمسك أربعًا وفارق سائرهن»، مع ظهور الأمر بالإمساك فى استصحاب النكاح بحمل لفظ الإمساك على ابتداء النكاح، وعلي أن نكاحه كان فى ابتداء الإسلام قبل الحصر فى أربع، وعلى أمر الزوج باختيار أوائل النساء، وهذه الاحتمالات وإن كانت متقدمة، غير أنه قد اقترن بلفظ الإمساك ما يدرؤها.

أما الأول فمن جهة أن المتبادر إلى الفهم من لفظ الإمساك الاستدامة، وأنه فوض الإمساك إلى خيرة الزوج، وليس كذلك لتوقف النكاح على رضا الزوجة، وأنه لم يذكر شروط النكاح مع دعو الحاجة إلى معرفتها فى حق مستجد الإسلام، وأنه حصر الإمساك فى أربع منهن مع أن الأمر لا يخرج عن الوجوب والندب وهو غير منحصر فيهن، وأنه لم ينقل تجديد النكاح على واحدة منهن، مع أن الظاهر موافقة أمر النبى من المسلم. وأما الثانى فلأنه لم يكن الحصر ثابتًا فى ابتداء الإسلام لما خلا عن وقوع الزيادة عادة، ولم ينقل. وأما الثالث، فيدرؤه قوله عليه السلام لفيروز الديلمى، وقد أسلم على أختين: «أمسك أيتهما شئت وفارق الأخرى».

المسألة الثانية

تأول الحنفية قوله عليه السلام: «فى أربعين شاة شاة»، بحمله على قيمة شاة، وهو بعيد، حيث أنه خصص الشاة بالذكر، ولابد فيه من إضمار حكم الندبية أو الوجوب، والأول يلزم منه إبطال فائدة تخصيص الشاة من الأربعين، والثانى إنما يصح بالنظر إلى العلة المستنبطة من وجوب الشاة، وفيه رفع وجوب الشاة بما استنبط منها، وهو ممتنع، ومن هذا القبيل تأويل قوله تعالى: ﴿**إنما الصدقات للفقراء والمساكين**﴾ [التوبة: ٦٠] الآية، بالحمل على الصرف إلى صنف واحد مع ظهور الآية فى استغراق الكل بما استنبط

منه من أن المقصود إنما هو دفع الحاجة فى جهة من الجهات المذكورة لا الكل جملة، ومن هذا القبيل أيضًا تأويل الحنفية قوله تعالى: ﴿**فإطعام ستين مسكينًا**﴾ [المجادلة: ٤] مع ظهوره فى اعتبار العدد بالحمل على إطعام مسكين واحد فى ستين يومًا بما استنبطه منه من أن المقصود إنما هو دفع الحاجة، ولا فرق فى ذلك بين دفع حاجة ستين مسكينًا، أو دفع حاجة مسكين واحد فى ستين يومًا.

المسألة الثالثة

تأول الحنفية قوله عليه السلام: «أيما امرأة نكحت نفسها» الخبر، مع أنه من أبلغ أدوات العموم، لما فيه من معنى الشرط والجزاء باحتمال إرادة الصغيرة، واحتمال إرادة الأمة والمكاتبة، وحمل بطلان النكاح على مصيره إلى البطلان غالبًا بتقدير اعتراض الولى عليها إذا زوجت نفسها من غير كفؤ، وهو بعيد جدًا، أما الحمل على الصغيرة، فلأنها لا تسمى فى الوضع امرأة، وأن نكاحها لنفسها دون إذن وليها صحيح عندهم موقوف على إجازة الولى، وأما الأمة فلقوله عليه السلام: «فإن مسها فلها المهر بما استحل من فرجها»، ومهر الأمة لسيدها، وأما المكاتبة فلما فيه من حمل العموم القوى على ما هو فى غاية الندرة بالنسبة إلى جنس النساء، وهو فى غاية البعد، والألغاز فى الكلام، وبهذا يمتنع حمل بطلان النكاح على مصيره إلى البطلان؛ لأن حمل الشىء على ما يؤول إليه مشروط بالغلبة ومصير النكاح إلى البطلان فى غاية الندرة، كيف وفيه ما يدرأ ذلك وهو قوله: «فإن أصابها فلها المهر بما استحل من فرجها»، ولو كان النكاح صحيحًا لكان المهر مستحقًا بالعقد.

المسألة الرابعة

تأول الحنفية قوله عليه السلام: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل»، مع قوته فى العموم وظهور إرادة الصوم الأصلى دون ما هو عارض بحمله على القضاء والنذر، وهو بعيد لما فيه من حمل العموم القوى على العارض النادر وترك الأصل الغالب.

المسألة الخامسة

ومما يلتحق بهذا فى البعد حمل قوله عليه السلام: «من ملك ذا رحم محرم عتق عليه»، على الأصول والفصول دون غيرهم؛ لأنهم قد امتازوا عن غيرهم بكونهم على عمود النسب والغيرة على حواشيه، وهو موجب لاختصاصه بالتنصيص عليهم، فحمل اللفظ

العام عليهم يعد مستهجنًا كما لو قال: أكرم الناس، وأراد به أبويه لا غير.

المسألة السادسة

ومما يعد أيضًا تأويل أبى حنيفة لقوله تعالى: ﴿**واعلموا أنما غنمتم من شىء فإن لله خمسه**﴾ إلى قوله: ﴿**ولذى القربى**﴾ [الأنفال: ٤١]، مع عمومه لكل من هو من القربى وظهور الإيماء إلى كون القرابة علة بحمله على ذوى القربى المحتاجين دون غيرهم لما فيه من تخصيص العموم وترك ما ظهر كونه علة الاستحقاق وبمثله يبعد اعتبار الحاجة مع اليتم أيضًا، وهو المختار من قول الشافعى للاستحقاق.

المسألة السابعة

وما يبعد أيضًا مصير قوم إلى أن قوله عليه السلام: «فيما سقت السماء العشر، وفيما سقى بنضح أو دالية نصف العشر»، ليس بحجة فى إيجاب العشر ونصف العشر فى جميع الخضروات؛ لأن الكلام إنما سبق لبيان الفرق فيما يجب فيه العشر ونصف العشر لا غير، وذلك إنما يصح أن لو تعذر مع قصد الفرق إرادة العموم مع وجود العموم وليس كذلك.

المسألة الثامنة

ومن التأويلات البعيدة حمل قوله تعالى: ﴿**وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين**﴾ [المائدة: ٦]، على وجوب غسل الرجلين وترك العمل بمقتضى ظاهر العطف من التشريك بين الرؤس والأرجل فى المسح. فإن قيل: لا نسلم عطف الأرجل على الرؤوس، بل على اليدين، بدليل اشتراكهما فى التقدير، ولو كانت معطوفة على الرءوس لما قدرت، وبدليل قوله فى قراءة: وأرجلكم، بالنصب والكسر، وإنما كان بسبب المجاورة كقولهم: جحر ضب خرب، ومأسن بارد، وإن كانت الأرجل معطوفة على الرءوس، فيكفى فيه الاشتراك فى أصل حكم المعطوف عليه، وهو أساس العضو بالماء دون تفصيله، وذلك كما فى قوله: وعلفتها تبنًا وماء باردًا.

والجواب عن الأول فى غاية البعد، لما فيه من ترك العطف على ما يلى المعطوف إلى ما لا يليه، والتقدير لا يمنع من العطف على الرءوس، وإن لم يكن مسح الرأس مقدرًا فى الآية كما عطف الأيدى على الوجوه، وإن لم يشتركا فى التقدير، والقراءة بالنصب فعطف على الموضع، ومنه قول الشاعر:

فلسنا بالجبـــال ولا الحديـــدا

والكسر بسبب المجاورة إنما يصح فيما لم يفصل بين المتجاورين حرف عطـف كمـا ذكروه من الأمثال وإلا فلا. وعن الأخير أن الأصل فى العطـف إنما هـو الاشـتراك فـى أصل الحكم وتفصيله، وإنما يجوز خلافه لدليل، والأصل عدمه، وبالجملة فالواجب علـى المجتهد فى هذه التأويلات ما أوجبه ظنه، وهذا آخر ما أردنا من أقسام دلالة المنظوم.

وأما دلالة غير المنظوم، وهو ما دلالته غير صريحـة، فـلا يخلـو إمـا أن يكـون مدلولـه مقصودًا للمتكلم أو لا، فإن كان مقصودًا، فإن توقف صدق المتكلـم أو صحـة الملفـوظ به عليه فهى دلالة الاقتضاء وإن لم يتوقف، فإن كان مفهومًا فى محل النطق، فهى دلالـة التنبيه والإيماء، وإلا فدلالة المفهوم وإن لم يكن مدلولـه مقصـودًا للمتكلـم، فهـى دلالـة الإشارة، فهذه أربعة أنواع:

النوع الأول

دلالة الاقتضاء، وهى ما كان المدلول فيه مضمرًا، إما لضرورة صدق المتكلم كما فى قوله عليه السلام: «رفع عن أمتى الخطأ» الخبر، أو لصحة الملفـوظ بـه إمـا عقـلاً كقولـه تعالى: ﴿**واسأل القرية**﴾ [يوسف: ٨٢]، أو شرعًا كقول القائل لغيره: أعتق عبدك عنى على ألف درهم، فإنه يستدعى إضمار انتقال الملك إليه بتوقف العتق عنه شرعًا عليه.

النوع الثانى

دلالة التنبيه والإيماء وهى خمسة أصناف يأتى ذكرها فى القياس.

النوع الثالث

دلالة الإشارة كدلالـة قولـه عليـه السـلام فـى حـق المـرأة: «تمكـث شـطر دهرهـا لا تصلى»، تفسيرًا لنقصان دينها على أن أقل الطهر أو أكثر الحيض خمسة عشر يومًا.

النوع الرابع

دلالة المفهوم[١]، ولابد من النظر فى معناه وأصنافه، وفيما يتعلق به من المسائل، ولمـا كان المفهوم مقابلاً للمنطوق والمنطوق أصله، فلابد مـن تحقيـق المنطـوق أولاً، وهـو مـا فهم من دلالة اللفظ نطقًا فى محل النطق كوجوب الزكاة فى السائمة المفهوم مـن قولـه:

---

(١) المفهوم هـو دلالـة اللفـظ علـى المدلـول لا فـى محـل النطـق. انظـر فـى ذلـك: تيسـير الوصـول (٦٤٨/٣).

«فى الغنم السائمة زكاة»، وكالمفهوم من تحريم التأفيف فى قوله تعالى: ﴿**ولا تقل لهما أف**﴾ [الإسراء: ٢٣]، والمفهوم ما فهم من دلالة اللفظ فى غير محل النطق، وينقسم إلى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة، أما مفهوم الموافقة، فما كان مدلول اللفظ فى محل السكوت موافقًا للحكم فى محل النطق، ويسمى فحوى الخطاب، ولحن الخطاب، وهو غير خارج عن التنبيه بالأدنى على الأعلى كتحريم ضرب الوالدين المفهوم من تحريم التأفيف لهما، أو بالأعلى على الأدنى كدلالة قوله تعال: ﴿**ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك**﴾ [آل عمران: ٧٥]، على تأدية ما دونه، وذلك يتوقف على فهم المقصود من الحكم فى محل النطق، وعلى كونه أشد مناسبة للحكم فى محل السكوت، وهذا النوع مما اتفق الأصوليون على كونه حجة سوى داود الظاهرى.

ودليل كونه حجة أنه لو قال السيد لعبده: لا تعط زيدًا جبة، ولا تقل له أف، يتبادر الذهن من ذلك إلى امتناع إعطاء ما زاد على الجبة وامتناع شتمه وضربه، لكن هل مستند ذلك الدلالة اللفظية أو القياسية، اختلفوا فيه والأشبه أنه مستند إلى فحوى الدلالة اللفظية؛ لأن العرب إنما وضعت هذه الألفاظ للمبالغة فى تأكيد الحكم فى محل السكوت؛ لأنها أبلغ من التصريح بالحكم فى محل السكوت، ولهذا فإنهم إذا قالوا: فلان يأسف بشم رائحة مطبخه، كان أبلغ عندهم من قولهم: فلان لا يطعم ولا يسقى، وإن كان مشروطًا بفهم المعنى الجالب للحكم فى محل النطق، وبكونه أولى بالحكم فى محل السكوت، ولو كان قياسيًا لما شرط هذا الشرط الأخير فيه، وهو منقسم إلى قطعى كآية التأفيف، وإلى ظنى كدلالة قوله تعالى: ﴿**ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة**﴾ [النساء: ٩٢]، على وجوب الكفارة فى القتل العمد لكونه واقعًا فى محل الاجتهاد، وأما مفهوم المخالفة، فهو ما يكون مدلول اللفظ فى محل السكوت مخالفًا لمدلوله فى محل النطق، ويسمى دليل الخطاب، وهو عشرة أصناف:

الأول: ذكر الاسم العام مقترنًا بصفة خاصة، كقوله: «فى الغنم السائمة زكاة». الثانى: مفهوم الشرط أو الجزاء، كقوله: «إذا أتاكم كريم قوم فأكرموه». الثالث: مفهوم الغاية، كقوله تعالى: ﴿**ولا تقربوهن حتى يطهرن**﴾ [البقرة: ٢٢٢]. الرابع: مفهوم إنما كقوله عليه السلام: «إنما الولاء لمن أعتق». الخامس: مفهوم التخصيص بالأوصاف التى تطرأ وتزول فى الذكر، كقوله عليه السلام: «فى السائمة زكاة». السادس: مفهوم اللقب، كتخصيص الأشياء الستة بتحريم الربا. السابع: مفهوم الاسم المشتق الدال على

الجنس، كقوله: «لا تبيعوا الطعام بالطعام»، وهو قريب من مفهوم اللقب. الثامن: مفهوم الاستثناء كقولهم: لا عالم فى البلد إلا زيدًا. التاسع: مفهوم تعليق الحكم بعدد خاص كتخصيص القذف بثمانين. العاشر: مفهوم حصر المبتدأ فى الخبر، كقولهم: العالم زيد.

وإذا عرف المفهوم بحده وأقسامه، فاعلم أن مستند فهم الحكم فى محل السكوت إنما عند القائلين به هو النظر إلى فائدة تخصيص محل النطق بالذكر، ولا يكفى ذلك فى الفرق بين مفهوم الموافقة والمخالفة دون نظر عقلى، وهو أن ينظر، فإن ظهرت الحكمة المستدعية للحكم فى محل النطق، وعرف شمولها لمحل الثبوت خلية عن المعارض، وكان اقتضاؤها الحكم فى محل السكوت أشد، فقد عرف أن فائدة التخصيص بالذكر لمحل النطق تأكيد مثل حكمه فى محل السكوت، وإلا كانت فائدة التخصيص نفى الحكم فى محل السكوت، والمتفقون على صحة الاحتجاج بمفهوم الموافقة اختلفوا فى مفهوم المخالفة فى تسع مسائل:

المسألة الأولى

اختلفوا فى الاسم العام المقترن بالصفة الخاصة، كقوله عليه السلام: «فى الغنم السائمة زكاة»، هل يدل على نفى الزكاة عن غير السائمة، فأثبته الشافعى، ومالك، وأحمد، والأشعرى، وجماعة من الفقهاء والمتكلمين، وأبو عبيدة، وجماعة من أهل العربية، ونفاه أبو حنيفة وأصحابه، والقاضى أبو بكر، وابن سريج، والقفال الشاشى، وجمهور المعتزلة.

وقال أبو عبد الله البصرى: إن كان ذلك قد ورد للبيان أو التعليم، أو كان ما عدا الصفة داخلاً تحتها، دل على نفى الحكم فى محل السكوت، وإلا فلا، والمختار مذهب النفى مطلقًا لا لما قيل: إنه لو كان تقييد الحكم بالصفة دالاً على نفيه فى محل السكوت لما خرجت معرفته عن العقل والنقل المتواتر والآحاد، والأول لا محال له فى اللغات، والثانى متعذر، والثالث ليس بحجة فى اللغة، ولما حسن الاستفهام عند عدم الصفة عن إثبات الحكم ونفيه لكونه معروفًا، ولكان فى الخبر كذلك، وهو ممتنع ولما حسن الجمع بين الأمر بزكاة السائمة والمعلوفة لما بينهما من التناقض، ولكان تخصيص الاسم بالحكم نافيًا له عن غيره لاشتراك الاسم والصفة فى قصد التمييز بهما، ولما حسن أن يقال: «فى الغنم السائمة زكاة»، ولا زكاة فى المعلوفة لكونه معروفًا، ولجاز أن تبقى دلالة المفهوم مع إبطال دلالة المنطوق لاختلافهما، ولكان اللفظ الواحد لغة دالاً على الشىء وضده

معًا وهو ممتنـع، ولكـان الإخبـار عـن إحـدى الصورتـين المختلفتـين إخبـارًا عـن حكـم الأخرى، وهو غير لازم.

أما الأول، فلا نسلم امتناع معرفة ذلك بالآحاد، إلا أن تكون المسألة قطعية، وذلـك غير مسلم. والثانى أن الاستفهام أينما كان لفائدة طلب الأظهر ودفع الاحتمال البعيـد. والثالث بمنع التفرقة فى ذلك بين الأمر والخبر، وإن كان فهو قياس فى اللغة، فلا يصـح. والرابـع لا نسـلم المناقضـة بتقديـر اجتمـاع الأمريـن لعـدم تخصيـص السـائمة بـالذكر. والخامس لا نسلم التفرقة فى حكم التخصيص بين الاسم والصفة كما يأتى وإن افترقـا، فما ذكروه قياس فى اللغة، فلا يصح. والسادس إنما لا يحسن أن لو لم يكن اللفظ الدال على حكم السكوت أقوى من المفهـوم، وأمـا إذا كـان أقـوى فـلا، وهـو كذلـك فيمـا ذكروه.

والسابع أن دلالة المفهوم مستفادة من تخصيص محل النطق بذكـر الحكـم، فـإذا بطـل المنطوق، فلا تخصيص فلا مفهوم. والثامن أنه إنما يمتنع ذلك بالنظر إلى جهـة واحـدة، لا بالنظر إلى جهتين، وقد اختلفت جهة الدلالة على المنطـوق والمفهـوم. والتاسـع منقـوض بمفهوم الموافقة، والمعتمد فى ذلك أنه لو كان تخصيص محل النطـق بالصفـة موجبًـا لنفـى الحكم عند عدمها لكان قوله تعالى: ﴿**ولا تقتلوا أولادكـم خشـية إمـلاق**﴾ [الإسـراء: ٣١] دالاً على جواز قتلهم مع عدم خشية الإملاق، ولو كان كذلك لما نهى عنه لما فيـه من مخالفة الدليل وهو منهى عنه إجماعًا، ولكان ذلك مستفادًا من صريح الخطاب أو من جهة أخرى، والأول ممتنع بالإجماع، والأصل عدم الثانى.

فإن قيل على الأول: التخصيص بالصفة إنما يكون دليلاً على نفـى الحكـم عنـد عـدم الصفة إذا لـم يكن المعنى الجالب للحكم فى محـل النطـق أشـد مناسبة للحكـم فـى محـل السكوت كما سبق، وأما إذا كان أشد كما فـى الآيـة المذكـورة فـلا. وعلـى الثـانى لا نسلم عدم استفادة ذلك من جهة أخرى، وبيانه أن تخصيص محل النطق بالذكر يستدعى فائدة، ومع التساوى فى الحكم بين محل النطق والسكوت إذا لم يكن المعنى الجـالب لـه فى محل السكوت أشد لا يكـون مفيـدًا، وهـو خـلاف الأصـل، وإذا لـم يكـن بـد مـن الفائدة، فلا فائدة مع الإثبات بعين النفى. سلمنا دلالة ما ذكرتموه، لكنه معارض بما يدل على نقيضه، وذلك ما روى عنه عليـه السـلام، أنـه قـال عنـد نـزول قولـه تعـالى: ﴿**إن تستغفر لهم سبعين مـرة فلـن يغفـر اللـه لهـم**﴾ [التوبـة: ٨٠]: «فواللـه لأزيـدن علـى

السبعين»، وذلك يدل على فهمه أن حكم ما زاد على خلاف حكم السبعين، وأيضًا فهم ابن عباس من قوله تعالى: ﴿**إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك**﴾ [النساء: ١٧٦] عدم إرثها مع البنت، مع أنه من فصحاء العرب.

وأيضًا فإن الصحابة أجمعوا على أن قوله عليه السلام: «إذا التقى الختانان وجب الغسل»، ناسخ لقوله: «الماء من الماء»، ولا يصح ذلك مع عدم دلالة قوله: «الماء من الماء» على نفى الغسل، وأيضًا فإن عمر ويعلى بن أمية فهما من قوله تعالى: ﴿**فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم**﴾ [النساء: ١٠١] عدم القصر عند عدم الخوف، وهما من فصحاء العرب، وأيضًا فإن أبا عبيد القاسمى بن سلام من أهل اللغة، وقد قال بدليل الخطاب.

وأيضًا فإنه إذا قال العربى لوكيله: اشتر عبدًا أسود، فهم منه عدم شراء الأبيض، وأيضًا فإن الخطاب المقيد بالصفة كالخطاب المقيد بالاستثناء، والاستثناء يدل على المخالفة بين حكم المستثنى والمستثنى منه، فكذلك فى الصفة، وأيضًا فإن التعليق بالصفة كالتعليق بالعلة، والحكم ينتفى بانتفاء العلة، فكذلك الصفة، وأيضًا فإنه لو قال عليه السلام: «يحرم من الرضاع خمس رضعات»، لو لم يدل على عدم التحريم فيما دون ذلك لما كانت الخمس محرمة لتحقق التحريم بما دونها، وأيضًا فإن فائدة التخصيص بإثبات حكم المنطوق ونفيه عن المسكوت يكون أتم، فوجب القول به.

الجواب عن الأول أن ما ذكروه لا يستمر فى قوله تعالى: ﴿**لا تأكلوا الربا أضعافًا مضاعفة**﴾ [آل عمران: ١٣٠]، ﴿**ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصنا**﴾ [النور: ٣٣]، إلى غير ذلك، ولا يمكن أن يقال بمخالفة دليل الخطاب فى هذه الصور لمعارض لما فيه من التعارض المخالف للأصل. وعن الثانى بمنع انحصار الفائدة فى نفى الحكم إذا أمكن أن يكون ذلك لمخصوص سؤال سائل أو حدوث واقعة أو لفائدة تعريف حكم المنطوق والمسكوت بنصين مختلفين لكونه أقوى وأبعد عن الخلاف، إلى غير ذلك من الفوائد التى ذكرناها فى الكتاب المطول.

وعن المعارضة الأولى بمنع فهم النبى لما ذكروه، بل إنما ذكر ذلك قصدًا لاستمالة قلوب الأحياء منهم ترغيبًا لهم فى الدين، فهو أولى نفيًا للتعارض بينه وبين قوله تعالى: ﴿**لن يغفر الله لهم**﴾ [المنافقون: ٦]. وعن الثانية إنما ورث الأخت عند عدم الولد بالآية، ونفاه عند وجود الولد بناء على النفى الأصلى. وعن الثالثة بمنع اتفاق جميع

الصحابة على ذلك، وبتقدير إجماعهم، فيحتمل أنهم فهموا من قوله: «الماء من الماء» كل غسل من الماء، فكان ذلك نسخًا للمنطوق لا للمفهوم، ويدل على إرادة هذا الاحتمال قوله عليه السلام : «لا ماء إلا من الماء».

وعن الرابعة أنهما إنما بنيا عدم القصر عند عدم الخوف على استصحاب الحال لا على دليل الخطاب. وعن الخامسة أنا لا نسلم أن أبا عبيد نقل ذلك عن العرب، بل غايته أنه تمذهب بذلك، فلا يكون مذهبه حجة على غيره مع أنه معارض بمذهب الأخفش، فإنه من أهل اللغة، ولم يقل بدليل الخطاب. وعن السادسة أن عدم شراء الأبيض إنما كان مستندًا إلى النفى الأصلى لا إلى دليل الخطاب. وعن السابعة أنها قياس فى اللغة فلا يصح. وعن الثامنة بمنع لزوم انتفاء الحكم من نفى العلة. وعن التاسعة أنه لا يلزم من عدم دلالة تحريم الرضعات الخمس على نفى التحريم فيما دون الخمس وجود التحريم. وعن العاشرة أن نفى الحكم فى محل السكوت فرع دلالة اللفظ عليه، فلا يكون فى دلالته عليه متوقفًا على نفيه، وإلا كان دورًا، كيف وأن ما ذكروه من الفائدة معارض بما ذكرناه من الفوائد أولاً، وليس رعاية أحد الأمرين أولى من الآخر، ويلتحق بهذه المسألة تخصيص الأوصاف التى تطرأ وتزول كقوله: «السائمة فيها زكاة»، استدلالاً واعتراضًا وانفصالاً.

المسألة الثانية

إذا علق وجود الحكم على شىء بحرف إن، ذهب ابن سريج والهراس من الشافعية، والكرخى، وأبو الحسين البصرى، إلى أن الحكم على العدم مع عدم ذلك الشىء، وذهب القاضى أبو بكر، والقاضى عبد الجبار، وأبو عبد الله البصرى، إلى نقيضه، وهو المختار، وذلك لأن انتفاء الحكم غير لازم من انتفاء ما علق الحكم عليه بحرف إن، وإلا لزم انتفاء القصر المعلق على الخوف عند انتفاء الخوف، وهو خلاف الإجماع.

فإن قيل: ما ذكرتموه معارض بما يدل على نقيضه، وهو أن كلمة أن مسماة فى عرف أهل اللغة بالشرط، والأصل فى الإطلاق الحقيقة، فكان ما دخلت عليه شرطًا، ويلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط بدليل الحياة مع العلم والقدرة، ولأنه لو لم يلزم من نفى الشرط نفى المشروط، ولا من وجوده وجود المشروط، لكان كل مختلفين، كذلك يكون كل واحد منهما شرطًا للآخر وهو ممتنع.

سلمنا أن نفى المشروط غير لازم من نفى الشرط، لكن مع وجود المعارض لا مع عدمه، وحيث ثبت القصر مع عدم الخوف كان للمعارض، وهو قوله عليه السلام فى جواب عمر لما سأله عن ذلك: «صدقة تصدق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته».

والجواب عن الأول بمنع انتفاء المشروط من انتفاء شرطه، فلا يلزم ذلك فى بعض الصور لزومه مطلقًا، ولا يلزم من مشاركة بعض المختلفات بالشرط فيما ذكروه أن يكون بعضها شرطًا لبعض، فإنه لا مانع من اشتراك المختلفات فى بعض الصفات، كيف وأن الفرق واقع، وهو أن الشرط يلزم من انتفائه انتفاء المشروط إذا لم يقم شرط آخر مقامه وإلا فلا بخلاف سائر المختلفات، ولا يلزم من عدم انتفاء المشروط عندما إذا قام شرط مقام الشرط الفائت المعارضة، حيث أن الشرط الفائت غير مقتض لعدم المشروط مع قيام بدله.

وعن الثانى أنه يجب اعتقاد وجود شرط يقوم مقام الخوف حالة عدم الخوف حتى لا يكون عدم الخوف مقتضيًا لعدم القصر دفعًا لمحذور المعارضة، ويجب أن يكون ذلك المعارض هو الشرط تحقيقًا لما ذكرناه من المقصود وفيه دقة.

المسألة الثالثة

إذا قيد الحكم فى الخطاب بغاية كقوله تعالى: ﴿**ثم أتموا الصيام إلى الليل**﴾ [البقرة: ١٨٧] ونحوه، فمذهب أكثر الفقهاء، والقاضى أبى بكر، والقاضى عبد الجبار، وأبى الحسين البصرى، أن ذلك يدل على نفى ذلك الحكم فيما بعد تلك الغاية، ونفاه أبو حنيفة وجماعة من الفقهاء والمتكلمين، وهو المختار، ودليله ما ذكرناه من الدليل فى المسألة الأولى.

فإن قيل: ماذكرتموه معارض بما يدل على نقيضه، وهو أن كلمة حتى وإلى لانتهاء غاية الحكم المعلق عليها، فلو كان الحكم ثابتًا بعد الغاية، كانت الغاية وسطًا، وهو محال، ولحسن الاستفهام، هل الحكم ثابت بعد الغاية أم لا، وهو ممتنع. قلنا: وإن كان حرف حتى وإلى لانتهاء الغاية، فإنما يلزم من ثبوت الحكم بعدها أن تكون الغاية وسطًا أن لو كان ثبوته بعد الغاية بغير الخطاب الأول وليس كذلك، بل هو مقتض للحكم فيما قبل الغاية، وما بعدها مسكوت عنه، ولهذا حسن الاستفهام فيما بعد الغاية لعدم دلالة الخطاب الأول عليه.

المسألة الرابعة

إذا قيد الحكم بعدد مخصوص(١)، فمنه ما يدل على ثبوت ذلك الحكم فيما زاد عليه بطريق الأولى بخلاف ما نقص عنه، ومنه ما هو للضد، فالأول كما فى قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثًا»، والثانى كما لو أوجب جلد الزانى مائة، فما لم يدل عليه بطريق الأولى فالناقص عن القلتين والزائد على المائة فمختلف فيه، والمختار فيه استدلالاً واعتراضًا وانفصالاً، فكما سبق فى المسائل المتقدمة.

المسألة الخامسة

اتفق الكل على أن مفهوم اللقب ليس بحجة، خلافًا للحنابلة والدقاق من الشافعية، وصورته ما إذا علق الحكم باسم جنس كتخصيص الربويات الستة بتحريم الربا، أو اسم علم كقوله: زيد عالم، والمختار مذهب الجمهور، لا لما قيل من أن مفهوم اللقب لو كان حجة لبطل القياس لما فيه من مخالفة النص أو الإجماع الدال على حكم الأصل بمنطوقه وعلى حكم الفرع بمفهومه، ولكان القائل: عيسى رسول الله، كافرًا لدلالته على نفى الرسالة عن محمد، ولكان قوله: زيد يأكل، نافيًا للأكل عن غيره، ولما حسن الإطلاق بذلك إلا بعد العلم؛ لأن غيره لم يأكل.

أما الأول، فلأن دلالة الدليل على حكم الأصل إنما يدل على نفى الفرع بمفهومه، وذلك غير مانع من إثباته بمعقول النص أو الإجماع، وغايته التعارض لا الإبطال. والثانى فإنما يكون القائل بذلك كافرًا أن لو أراد مدلول لفظه، وكان منتبهًا له، وإلا فلا. والثالث إنما يفهم منه عدم أكل الغير من لا يعتقد مفهوم اللقب، وأما من يعتقد فلا. والرابع أنه إذا أخبر بذلك فقرينة حاله دالة على أن مراده منطوق لفظه لا غير؛ لأنه لو أراد نفى أكل الغير كان كاذبًا، علم أن ذلك الغير يأكل أو لم يعلم، بل المختار النفى لما ذكرناه من الحجة فى المسائل السابقة، والاعتراض والانفصال فعلى ما سبق.

وتخصيص هذه المسألة بحجة أخرى، وهو أنه لو تخاصم شحصان، فقال أحدهما للآخر: أما أنا فليس لى أم ولا أخت زانية، فهم منه الزنى لأم الآخر وأخته، ولذلك قال مالك والحنابلة بوجوب حد القذف عليه. وجوابها أن ذلك إنما فهم من قرينة حاله لا

---

(١) انظر فى ذلك: تلقيح الفهوم بالمنطوق والمفهوم (ص١٨٠)، المحصول (٢٥٧/١)، الحاصل (٢٥٣/١)، البرهان (٤٥٣/١)، الإحكام للآمدى (٩٤/٣)، البحر المحيط (ج٥ص١٤٨).

من دلالة مقاله، ولهذا لم يجب عليه الحد عند الباقين.

المسألة السادسة

اختلفوا فى تقييد الحكم بإنما، كقوله عليه السلام: «إنما الشفعة فيما لم يقسم» ونحوه، فمذهب القاضى أبو بكر، والغزالى، والهراسى، وجماعة من الفقهاء، إلى أنه ظاهر فى الحصر محتمل للتأكيد، وذهبت الحنفية إلى أنه لتأكيد الإثبات ولا دلالة على الحصر، وهو المختار؛ لأنها لو كانت ظاهرة فى الحصر لكان ورودها مع عدم الحصر على خلاف الدليل، كما فى قوله عليه السلام: «إنما الربا فى النسيئة»؛ لأنه لم يخالف فى تحريم ربا الفضل غير ابن عباس ورجع عنه، فكان ذلك مجمعًا عليه، والحصر المتفق عليه فى قوله تعالى: ﴿**إنما أنا بشر**﴾ [الكهف: ١١٠]، لم يكن مفهومًا من إنما، بل من دليل خارج، فلا يكون فهم الحصر من غير دليل.

المسألة السابعة

قوله عليه السلام: «الأعمال بالنيات»، قال الغزالى، والهراسى، وجماعة من الفقهاء: إنه يدل على الحصر[1]، وقالت الحنفية، والقاضى أبو بكر، وجماعة من المتكلمين بالنفى، وهو المختار لما سبق، ولا يلزم من عدم الحصر أن يكون المبتدأ فى الخبر المذكور أعم من الخبر وأنه كاذب إلا أن تكون الألف واللام للعموم وليس كذلك، بل هى ظاهرة فى البعض كما تقدم، حتى أنه لو أراد بها التعميم كانت دالة على الحصر.

المسألة الثامنة

ذهب بعض منكرى العموم إلى أن قول القائل: لا عالم فى البلد إلا زيد، لا يدل على كون زيد عالمًا، واتفق القائلون بالمفهوم، وأكثر منكريه على دلالته على ثبوت العلم لزيد، وهو المختار لما ذكرناه فى مسألة الاستثناء من النفى والاعتراض والانفصال كما سبق.

المسألة التاسعة

اتفق القائلون بالمفهوم على أن كل خطاب ظهر سبب تخصيصه بمحل النطق لذكر لخروجه مخرج الأعم الأغلب، أو سؤال سائل عنه أو غيره أنه لا مفهوم له وإن لم

---

(١) انظر: البحر المحيط (ج٥ص١٨١)، تنقيح الفصول (ص٥٧)، الإحكام للآمدى (٩٣/٣).

يظهر، ثم سبب المخصص بوجه من الوجوه سوى نفى الحكم فى محل السكوت، فللقائل بالمفهوم أن يقول: إن لم نقل بنفى الحكم فى محل السكوت، كان التخصيص عبثًا، وإن قلنا به لزم القول بدلالة المفهوم فى هذه الصورة. وجوابه أنه إن لم يظهر السبب المخصص إن كان احتمال وجوده وعدمه سواء، فلا يلزم المفهوم، وإن كان عدمه الراجح، فإنما يلزم نفى الحكم فى محل السكوت أن لو كان ذلك من جملة فوائد التخصيص، وليس كذلك على ما سبق.

* * *

الباب الثانى
فيما يشترك فيه الكتاب والسنة دون غيرهما من الأدلة

النسخ، والنظر فى معنى النسخ، والناسخ والمنسوخ، والفرق بين النسخ والبداء وبينه وبين التخصيص، وشروط النسخ وما يتعلق به من المسائل.

أما النسخ(١)، فقد يطلق فى اللغة بمعنى الإزالة، ومنه يقال: نسخت الرياح آثار الشىء، أى أزالته، وقد يطلق بمعنى نقل الشىء وتحويله من حالة إلى حالة، مع بقائه فى نفسه، ومنه تناسخ المواريث بانتقالها من قوم إلى قوم، لكن هل لفظ النسخ حقيقة فى المعنيين أو فى النقل ومجاز فى الإزالة أو بالعكس؟ اختلفوا فيه، فذهب إلى الأول القاضى أبو بكر، والغزالى وغيرهما، وإلى الثانى القفال، وإلى الثالث أبو الحسين البصرى وغيره، والبحث عن ذلك عديم الأثر فى غرضنا من هذا المختصر، ومن أراد الكشف على الحقيقة فى ذلك، فعليه بمراجعة الكتاب المطول.

وأما فى اصطلاح(٢) الأصوليين، فقد قيل فيه حدود نبهنا على ما فيها فى كتاب الأحكام، والمختار فيه أنه خطاب الشارع المانع من استمرار ما ثبت من حكم خطاب شرعى سابق، ولا يخفى ما فيه من الاحتراز.

وأما الناسخ، فإنه قد يطلق على الله تعالى، وعلى الطريق الذى يعرف فيه نسخ الحكم من نص أو إجماع، لكنه حقيقة فى الله تعالى عندنا، وفى الطريق عند المعتزلة، والنزاع فى ذلك آيل إلى الإطلاق اللفظى.

---

(١) انظر معنى النسخ لغة فى: مختار الصحاح (٤٣٣/١)، ولسان العرب (٦١/٣).

(٢) انظر معنى النسخ اصطلاحًا فى: الإحكام للآمدى (٩٥/٣)، فواتح الرحموت (٥٣/٢)، البحر المحيط (ج٥ص١٩٥).

وأما المنسوخ، فهو الحكم المرتفع بالناسخ، وإذا عرف معنى النسخ، فاعلم أن البداء هو الظهور بعد الخفاء، ومنه قوله تعالى: ﴿**وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون**﴾ [الزمر: ٤٧]، أى ظهر لهم، وقد اعتقدت اليهود والرافضة أن النسخ إنما يكون بظهور ما كان قد خفى من المصلحة والمفسدة، فكان النسخ بداء، وحيث اعتقدت اليهود إحالة ذلك على الله تعالى، أحالوا النسخ عليه، وجوزه الرافضة على الله تعالى، وقد تمسكوا فى جواز ذلك بما نقلوه عن على عليه السلام أنه قال: لولا البداء على الله لحدثتكم بما هو كائن إلى يوم القيامة، وعن جعفر الصادق أنه قال: ما بدا الله فى شىء كما بدا له فى إسماعيل، أى فى أمره بذبحه، وعن موسى بن جعفر أنه قال: البداء ديننا ودين آبائنا فى الجاهلية، وبقوله تعالى: ﴿**يمحو الله ما يشاء ويثبت**﴾ [الرعد: ٣٩]، وكل واحد من المذهبين باطل.

أما مذهب اليهود، فما يأتى عن قريب، وأما الرافضة فيما حققناه فى الكتب الكلامية من إحالة الجهل على الله تعالى، وما ذكروه من النقل عن أهل البيت فى ذلك، فمن أكاذيب اللعين الثقفى، والآية فالمراد بها المحو والإثبات فى اللوح، وإذا عرف معنى البداء وأنه مستحيل على الله تعالى، فالنسخ ليس كذلك، فإنه لا يبعد فى علم الله تعالى فى استلزام الأمر بفعل من الأفعال للمصلحة فى غير ذلك الوقت، فنسخه لا يلزم منه ظهور ما خفى ولا أمر بما فيه مفسدة ولا نهى عما فيه مصلحة.

فإن قيل: لا يخلو إما أن يعلم الله استمرار أمره بالفعل أبدًا أو إلى غاية معينة، ولا نسخ على التقدير الأول، وإلا كان علمه جهلاً، ولا على التقدير الثانى لانتهاء الحكم بنفسه فى ذلك الوقت. قلنا: إنما يتعذر النسخ أن لو علم انتهاء الحكم مطلقًا، وأما إذا علم انتهاؤه بالنسخ فلا، وإلا كان علمه جهلاً.

وأما النسخ والتخصيص(١) وإن اشتركا من جهة أن كل واحد منهما قد يوجب تخصيص الحكم ببعض ما يتناوله اللفظ لغة، إلا أنهما يفترقان من جهة أن التخصيص يبين أن ما خرج عن العموم لم يكن المتكلم مريدًا لدلالة لفظه عليه، وأن التخصيص لا يزيد على الأمر بمأمور واحد، وأنه قد يكون بغير خطاب الشارع، وأنه قد يكون متقدمًا على ما خصصه، وأنه لا يجوز التخصيص حتى لا يبقى شىء، وأنه غير رافع للحكم المخصص، وأنه لا يجوز تخصيص شريعة بشريعة أخرى، وأنه أعم من النسخ بخلاف النسخ فى ذلك كله.

---

(١) فى معرفة الفرق بين النسخ والتخصيص انظر: البحر المحيط (ج٥ص٢٠٤).

وأما شروطه(١)، فالمتفق عليها منهـا أن يكـون الحكـم المنسـوخ ودليلـه شـرعيًا، وأن يكون الناسخ متراخيًا عن الخطـاب المنسـوخ حكمـه، وأن لا يكـون الخطـاب المنسـوخ حكمه مقيدًا بوقت معين. والمختلف فيه منها أن يكون ورود الناسخ بعد دخـول وقـت التمكـن مـن الامتثـال، وأن يكـون الخطـاب المنسـوخ حكمــه ممـا يدخلـه الاسـتثناء والتخصيص، وأن ينسخ القرآن بالقرآن، والسنة بالسـنة، وأن يكـون الناسـخ والمنسـوخ نصـين قـاطعين، وأن يكـون الناسـخ مقـابلاً للمنسـوخ مقابلـة الأمـر بـالنهى، والمضيـق بالموسع، وأن يكون النسخ ببدل، والحق أنها غير معتبرة بما يأتى، وأمـا المسـائل المتعلقـة بالنسخ، فثلاثون مسألة:

المسألة الأولى

فى إثبات النسخ على منكريه(٢)

وقد اتفق أهل الشرائع على جوازه عقلاً، ووقعه سـمعًا، ولـم يخـالف فـى ذلـك مـن المسلمين سوى أبى مسلم الأصفهـانى، فإنـه خـالف فـى الجـواز الشرعى دون العقلـى، ووافقه على ذلك العنانية من اليهود(٣)، وأبو مسلم كنيته واسمه عمـرو بـن يحيـى، قالـه الشيخ أبو إسحاق فى اللمع. أ.هـ.

وذهبت الشمعانية منهم إلى إنكار الأمرين، والدليل على جوازه عقـلاً أنـا لـو قدرنـا وقوعه، لم يلزم عنه محال لذاته عقلاً، وأيضًا فإنه لا يخلو إما أن تعتبر الحكمة فـى أفعالـه أو لا تعتبر، فإن اعتبرت فلا يمتنع أن تعلم المصلحة فى الفعل فى وقت والمفسدة فيـه فـى وقت آخر كما قررنا فى أول هذا الباب، وعلى هذا فلا يمتنع عليه النسخ، وإن لم يعتـبر فبطريق الأولى.

والدليل على الوقوع الشرعى على ابى مسـلم إجمـاع الصحابـة والسـلف علـى أن

---

(١) تراجع الشروط بـالتفصيل فـى: الإحكـام للآمـدى (١٦٤/٣)، المحصـول لـلرازى (٥٥٩/١)، إرشاد الفحول للشوكانى (ص١٨٦).

(٢) مذهب جمهور الأصوليين أن النسخ واقع سمعًا، وجائز عقلاً. وانظر فـى ذلـك: تيسـير الوصـول (١٠٤٢/٣)، كشف الأسرار (١٣/٢).

(٣) ذهب بعض اليهود، لعنهم الله، إلى إنكار النسخ بمعنى إنكار وقوعه، وذلك توصلاً إلى أن رسـالة محمد ﷺ خاتم النبيين لم تنسخ رسالة موسى، عليه السلام، وهذا ظاهر الكفر والبطـلان. انظـر: التحقيق المأمول (ص٣٥١).

شريعة محمد ناسخة لجميع الشرائع السالفة، وعلى نسخ وجوب التوجه إلى بيت المقدس باستقبال الكعبة، ونسخ الوصية للوالدين والأقربين بآية الميراث إلى غير ذلك من الصور الكثيرة، وعلى اليهود ما ورد فى التوراة أن الله تعالى أمر آدم بتزويج بنيه من بناته، وحرم ذلك على من بعده، وأنه قال لنوح عند خروجه من الفلك: «إنى جعلت لك كل دابة مأكلاً لك ولذريتك»، وقد حرم كثيرًا من الدواب على من بعده، وربما احتج عليهم بأمور أبطلناها فى المطول.

فإن قيل: وإن لم يلزم المحال من النسخ لذاته، لكنه لازم باعتبار أمر خارج، وبيانه أنه يلزم من النسخ إما العبث إن لم يكن لحكمة أو البداء إن كان لحكمة ظهرت، وجواز نسخ ما وجب من اعتقاد الواحدانية، وجواز النهى عن الحسن والطاعة إن كان المنسوخ كذلك، أو الأمر بأضداد هذه الأشياء إن كان المنسوخ قبيحًا ومعصية وانقلاب المراد مكروهًا وبالعكس، وأن يكون رفع الحكم بعد عدمه فى حالة وجوده بعد عدمه أو فى حالة وجوده، وأن يكون الحكم غير قابل للنسخ إن كان البارى تعالى عالمًا بتوقيت الخطاب لانتهاء حكم ذلك الوقت وانقلاب علم البارى جهلاً بتقدير النسخ، وعلمه بتأبيد الخطاب.

وأيضًا فإن الخطاب المنسوخ حكمه إن كان غير مؤبد، فلا نسخ لما تقدم، وإن كان مؤبدًا، فيلزم من جواز نسخه اعتقاد المكلف دوام الحكم، وهو جهل قبيح، وأن لا يبقى لنا طريق إلى معرفة التأبيد بتقدير إرادته، وفيه إعجاز الرب عن ذلك، ولما بقى لنا وثوق بوعد ولا وعيد ولا بشىء من الظواهر اللفظية، وأن يجوز نسخ شريعتكم ولم تقولوا به، وكل ذلك محال. سلمنا الجواز العقلى، ولكن لا نسلم الوقوع الشرعى، ولا نسلم أن شريعة محمد ناسخة لشريعة غيره على ما يأتى:

وأما وجوب استقبال بيت المقدس، فلم يزل بالكلية لجواز التوجه إليه عند الإشكال ومع العذر، وذلك تخصيص لا نسخ. سلمنا دلالة ما ذكرتموه على الوقوع شرعًا، ولكنه معارض بقوله تعالى فى صفة القرآن: ﴿**لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه**﴾ [فصلت: ٤٢]، والنسخ بحكمه يكون إبطالاً له، وما نقل عن موسى أنه قال: هذه الشريعة مؤبدة عليكم مادامت السموات والأرض، وبقوله: الزموا السبت أبدًا، فالقول بجواز نسخ شريعته يفضى إلى تكذيبه مع كونه صادقًا، وهو محال.

والجواب عن الأول بما سبق فى الفرق بين النسخ والبداء. وعن الثانى أنه إن كان

وجوب اعتقاد الوحدانية بالشرع، فلا مانع من نسخه بخلاف ما إذا وجب عقلاً. وعن الثالث أنه مبنى على الحسن والقبح العقلى، وقد أبطلناه. وعن الرابع أن الفعل طاعة حال كونه مأمورًا معصية حال كونه منهيًا، وهو الجواب عن الخامس, عن السادس أنا إنما نريد بالرفع امتناع استمرار المنسوخ، وذلك لا يلزم عليه شىء مما قيل. وعن السابع بما سبق فى الفرق بين النسخ والبداء. وعن الثامن لا نسلم امتناع نسخ حكم الخطاب المؤقت على ما يأتى.

وإن كان دالاً على التأبيد مع القول بجواز النسخ ولا اعتقاد للمكلف بالتأبيد، ولا إعجاز الرب عن تعريفنا بالتأبيد لجواز خلق العلم الضرورى بذلك ولا عدم الوثوق بما ذكروه على حسب ما يقتضيه الخطاب القاطع أو الظاهر.

وأما نسخ شرعنا فجائز عقلاً، وممتنع سمعًا لقوله تعالى: ﴿**وخاتم النبيين**﴾ [الأحزاب: ٤٠]، وقوله عليه السلام: «إلا أنه لا نبى بعدى»، وعن الوقوع الشرعى ما ذكرناه.

وعن قولهم: إن التوجه إلى بيت المقدس ولم يزل بالكلية، أنه لا خلاف فى أنه كان يجب التوجيه إليه من غير إشكال ولا عذر، وذلك زائل بالكلية، وعن المعارضة بالآية أنها إنما تكون حجة أن لو كان النسخ إبطالاً، وأما إذا كان دالاً على ما هو المراد من الخطاب المنسوخ حكمه فلا. وعن قول موسى بمنع صحة ما نقلوه عنه، وإن صح أمكن حمل قوله: مؤبد عليكم، ما لم يوجد ناسخ، ويجب اعتقاد ذلك دفعًا للتعارض بين قوله وما نقل من المعجزات القاطعة الدالة على صدق محمد فيما ادعاه من الرسالة والشريعة الناسخة لما سواها بطريق العموم بجهة التواتر.

المسألة الثانية

اتفق القائلون بالنسخ على جواز نسخ حكم الفعل بعد خروج وقته، واختلفوا فى جوازه قبل دخول الوقت، كما لو قال الشارع: حجوا فى هذه السنة، ثم قال قبل يوم عرفة: لا تحجوا، فمنع من ذلك جماهير المعتزلة، والصيرفى من الشافعية، وبعض الحنابلة، وجوزه الأشاعرة، وأكثر الشافعية والفقهاء، وهو المختار، وقد احتج المجوزون لذلك بقوله تعالى: ﴿**يمحو الله ما يشاء ويثبت**﴾ [الرعد: ٣٩] من غير تفصيل، وبأمر إبراهيم بذبح ولده ونسخه عنه بذبح الفداء، وبنسخ صلح النبى، عليه السلام، لقريش على رد

من هاجر إليه بقوله تعالى: ﴿**فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار**﴾ [الممتحنة: ١٠]، وبنسخ حكم قوله عليه السلام: «أحلت لى مكة ساعة من نهار»، بمنعه عن القتال فيها، وهذه الحجج ضعيفة.

أما الأولى، فإنما يلزم أن لو كان نسخ الفعل قبل دخول الوقت مما تتعلق به المشيئة، وهو غير مسلم، كيف وقد أمكن حمل المحو على ما هو حقيقة فيه، وهو محو ما يكتبه الملكان من المباحات ونحوها.

وأما الثانية فقد أورد عليها اعتراضات ضعفناها فى كتاب الأحكام، والوجه فى ضعفها أنه وإن سلم نسخ الذبح بالفداء لكن إنما يكون ذلك حجة أن لو كان النسخ قبل التمكن من الامتثال، وهو غير مسلم، وبه إبطال الحجة الثالثة. وأما الرابعة فمن جهة أنه لا دليل يدل على وقوع نسخ القتال قبل دخول تلك الساعة، والمعتمد فى الجواز العقلى ما سبق فى المسألة المتقدمة، وفى الوقوع شرعًا نسخ ما فرضه الله على نبيه، وعلى أمته ليلة الإسراء من الخمسين صلاة بعد سؤاله عليه السلام التنقيص قبل التمكن من الامتثال.

فإن قيل: فإن لم يكن ذلك حالاً باعتبار ذاته لكن باعتبار غيره، وذلك لأنه إذا نهى عن الفعل فى الوقت المأمور به، فقد اجتمع الأمر والنهى فى شىء واحد من جهة واحدة فى وقت واحد، وأن يكون قد نهى عن الحسن وما فيه مصلحة، وهو مراد إن كان المأمور به كذلك، أو أمر بما ليس بحسن ولا فيه مصلحة، ولا هو مراد إن كان المأمور به كذلك، والكل محال قبيح من الحكيم.

وأما قصة الإسراء، فمستندة إلى خبر الواحد، ويتعذر إثبات مثل هذه المسألة به، وإن كان حجة، لكن يستلزم النسخ عن المكلفين قبل علمهم بالخطاب، وهو متعذر على أصولكم لخلوه عن الفائدة.

والجواب عن المعارضة الأولى بمنع إحالة توجه الأمر والنهى إلى فعل واحد فى وقتين. وعن باقى المعارضات بما سبق فى المسألة المتقدمة. وعن قولهم فى قصة الإسراء: إنه خبر واحد. قلنا: والمسألة ظنية، فلا يمتنع التمسك به فيها، ولهذا لا يكفر المخالف فيها ولا يبدع. وعن قولهم: إنه نسخ عن المكلفين قبل علمهم بالخطاب بمنع إحالة ذلك لعدم الفائدة، إذ هو مبين على وجوب رعاية الغرض فى أفعال الله تعالى، وهو باطل بما حققناه فى الكلاميات.

المسألة الثالثة

اتفق الأكثر على جواز نسخ حكم الخطاب بلفظ التأبيد، كقوله: صوموا أبدًا، ومنعه منه الأقلون، ودليل جوازه ما أسلفناه فيما تقدم. فإن قيل: ما ذكرتموه معارض، وهو أنه لو جاز النسخ مع لفظ التأبيد وكونه جاريًا مجرى التنصيص على وجوب الفعل فى كل وقت من الأوقات لجاز فيما إذا نص على وقت معين، ولما كان للتقييد بالتأبيد فائدة لمشاركته لما قبل التقييد فى جواز النسخ، ولما بقى لنا طريق إلى العلم بدوام عبادة ما، ولجاز ذلك فيما إذا أخبر لفظ التأبيد والكل محال.

والجواب عن الأول بمنع ما ذكروه، بل فائدته المبالغة كما يقال: فلان أبدًا يكرم الضيف، وإن كان كما ذكروه، فلا نسلم امتناع النسخ إذا كان الخطاب مقيدًا بوقت معين. وعن الثانى أن فائدة التأبيد تأكيد الاستمرار إذا لم يكن ناسخًا، وتأكيد المبالغة فى الاستمرار مع وجود الناسخ. وعن الثالث ما سبق فيما تقدم. وعن الرابع بمنع امتناع ذلك فى الخبر.

المسألة الرابعة

اتفق الأكثر على جواز النسخ لا إلى بدل، ومنع من ذلك الأقلون، ودليل الجواز ما أسلفناه، ودليل الوقوع شرعًا نسخ تقديم الصدقة بين يدى مناجاة النبى، ونسخ الاعتداد بالحول فى حق المرأة المتوفى عنها زوجها، ونسخ وجوب الإمساك بعد الفطر فى الليل مع أنه لا بدل له.

فإن قيل: ما ذكرتموه معارض بقوله تعالى: ﴿**ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها**﴾ [البقرة: ١٠٦]، أخبر بذلك، والخلف فى خبره محال. قلنا: الآية دليل البدل فى نسخ لفظ الآية، والخلاف إنما هو فى نسخ حكمها، وإن كان المراد به نسخ حكمها فى وقت، فلا يمتنع أن يكون رفع الحكم فى وقت رفعه خيرًا منه فى وقت إثباته.

المسألة الخامسة

اتفق القائلون بالنسخ على جواز نسخ الحكم إلى بدل[١] مماثل أو أخف، واختلفوا فى

---

(١) لا يشترط فى النسخ أن يكون إلى بدل. ينظر فى تفصيل تلك المسألة: الإحكام للآمدى (١٣٥/٣)، البحر المحيط (ج٥ص٢٣٦)، المستصفى (١١٩/١)، المحصول (٤١٩/١)، نهاية=

الأثقل، فمذهب أكثر أصحابنا والمتكلمين والفقهاء جوازه، ومنع منه بعض الشافعية، ودليل الجواز العقلى ما سبق، والوقوع الشرعى نسخ صيام رمضان فى ابتداء الإسلام مخيرًا بينه وبين الفداء بالمال بتحتيم الصوم، ونسخ ما وجب فى ابتداء الإسلام من حد الزنى بالحبس فى البيوت، والتعنيف بوجوب الضرب بالسياط، والتغريب عن الوطن فى حق البكر، وبالرجم فى حق الثيب، ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان والبدل فى ذلك أثقل.

فإن قيل: ما ذكرتموه معارض من جهة العقل، وهو أن النسخ لابد وأن يكون لمقصود نفيًا للعبث، وأن يكون راجحًا على مقصود المنسوخ، وإلا فهو مساو، ولا فائدة فى النسخ لعدم الأولوية، أو مرجوح، وفيه إهمال المقصود الراجح، وهو محال، وإذا كان أصلح وأنفع، فذلك إنما يكون بالنقل إلى الأخف لكونه أقرب إلى حصول المقصود، ومن جهة النص قوله تعالى: ﴿**يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر**﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقوله: ﴿**يريد الله أن يخفف عنكم**﴾ [النساء: ٢٨]، وقوله: ﴿**ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها**﴾ [البقرة: ١٠٦]، والمراد ما هو خير بالنسبة لنا، وذلك إنما يكون بالأخف، لا أن المراد به أن آية تكون خيرًا من آية؛ لأنه لا تفاوت فى القرآن.

والجواب عن المعقول أنه لازم عليهم فى نقل الخلق من الإباحة إلى التكليف، ومن الصحة إلى السقم، ومن الغنى إلى الفقر ونحوه، والجواب يكون متحدًا. وعن الآية الأولى يجب تخصيصها بما نذكره جمعًا بين الأدلة. وعن الثانية بمنع تناولها لكل تخفيف. وعن الثالثة أنه إن كان المراد منها نسخ التلاوة، فخارج عن محل النزاع، وإن كان المراد به الحكم، فالخبر فى الأمور الدينية راجع إلى ما هو أكثر ثوابًا، ومنه يقال: الفرض خير من النفل لكثرة ثوابه، وإن كان أشق على النفس، وعلى هذا فلا يمتنع أن يكون الثواب فى الأشق أكثر على ما قال تعالى: ﴿**ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة**﴾، إلى قوله: ﴿**إلى كتب لهم به عمل صالح**﴾ [التوبة: ١٢٠]، وقال تعالى: ﴿**فمن يعمل مثقال ذرة خيرًا يره**﴾ [الزلزلة: ٧]، وقال عليه السلام لعائشة: «ثوابك على قدر نصبك».

=السول للأسنوى (١٣٧/٢)، فواتح الرحموت (٦٩/٢)، إرشاد الفحول (ص١٨٧).

المسألة السادسة

اتفق الأكثر على جواز نسخ التلاوة والحكم، ونسخ أيهما كان دون الآخر خلافًا لبعض المعتزلة(١)، ويدل على جواز ذلك عقلاً ما سبق، وعلى وقوعه شرعًا، أما نسخهما معًا، فنسخ التحريم بعشر رضعات وآيتها، فإن ذلك كان منزلاً على ما روته عائشة، ونسخ حكم الاعتداد بالحول، وحكم آية الوصية للوالدين دون آيتها، ونسخ تلاوة الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة نكالاً من الله ورسوله، دون حكمها، وهل يجوز للجنب تلاوة ما نسخ من التلاوة، وللمحدث مسها، اختلفوا فيه، والأشبه المنع.

فإن قيل: بقاء التلاوة مع نسخ الحكم وبالعكس عرى عن الفائدة، وموهم لاعتقاد نفى الحكم نسخ التلاوة، وثبوته لبقائها، وهو تجهيل قبيح من الشارع، وأيضًا فإن الحكم مع التلاوة نازل منزلة العلم مع العالمية، فوجب الاشتراك بينهما فى عدم الانفكاك.

والجواب عن عدم الفائدة فى بقاء التلاوة ونسخها أنه مبنى على وجوب رعاية الفرض فى أفعال الله تعالى، وقد سبق جوابه غير مرة. وعن ما ذكروه من إيهام بقاء الحكم أو نفيه إنما يلزم ذلك أن لو لم يوجد مع بقاء التلاوة الدليل الرافع، أو كان يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول بعد ثبوته وهما ممنوعان. وعن الأخير بمنع كون العالمية زائدة على قيام العلم بالذات، ولا ملازمة مع عدم المغايرة، وبتقدير المغايرة فلا نسلم التساوى فى النسبة إذ الآية أمارة على الحكم، والعلم علة العالمية.

المسألة السابعة

إذا كان مدلول الأخبار مما لا يتغير، اختلفوا فى نسخه، فذهب القاضى أبو بكر والجبائى وابنه وجماعة من المتكلمين والفقهاء إلى منعه، وإلى جوازه القاضى عبد الجبار، وأبو عبد الله، وأبو الحسين البصريان، ومنهم من جوزه فى الخبر المستقبل دون الماضى، والمختار جوازه مطلقًا فيما إذا كان مدلوله متكررًا والأخبار عام فيه، ودليل جوازه عقلاً ما سبق غير مرة.

---

(١) انظر تفصيل المسألة فى: أصول السرخسى (٢/١٧٦)، المستصفى (١/١٢٣)، المحصول للرازى (١/٥٤٧)، الإحكام للآمدى (٣/٢٠١)، البحر المحيط (ج٥ص٢٥٢)، شرح الورقات (٢٢٢)، والشرح الكبير على الورقات (٢/٢١٥)، تيسير التحرير (٣/٢٠٥).

فإن قيل: ما ذكرتموه معارض بأن نسخ مدلول الخبر يفضى إلى كذبه، ولهذا لو قال القائل: أهلك الله زيدًا، ثم قال: ما أهلك الله زيدًا، كان كاذبًا، والكذب على الشارع محال، وإن جاز ذلك، لكن فيما إذا كان المدلول حكمًا شرعيًا وإلا فلا. والجواب عن الأول أن الكذب إنما يلزم أن لو حمل الناسخ على غير ما أريد من الخبر وإلا فلا، وإنما لم ينسخ مدلول قوله: فلانًا لعدم تكريره بخلاف ما نحن فيه. وعن الثانى أنه لا مانع من رفع بعض ما تناوله اللفظ إذا كان مدلوله متكررًا، وإن لم يكن حكمًا شارعًا.

المسألة الثامنة

اتفق القائلون بالنسخ على جواز نسخ القرآن بالقرآن، والسنة المتواترة بالمتواتر منها، والآحاد بالآحاد منها[1]، واتفقوا على جواز نسخ المتواتر منها بالآحاد عقلاً، واختلفوا فى وقوعه شرعًا فأثبته أهل الظاهر، ونفاه الباقون، وهو المختار؛ لأن الوقوع يستدعى دليلاً، والأصل عدمه. فإن قيل: دليل الوقوع نسخ وجوب التوجه إلى القدس الثابت بالسنة المتواترة فى حق أهل قباء بخبر الواحد، وأن النبى عليه السلام كان ينفذ الآحاد لتبليغ الناسخ والمنسوخ، ولولا قبول خبر الواحد فى ذلك لما وجب قوله، ولأن النسخ أحد البيانين، فجاز بخبر الواحد كالتخصيص.

والجواب عن الأول أنه من أخبار الآحاد، ولا نسلم صحة الاحتجاج به فى هذه القاعدة. وعن الثانى أن تنفيذ الآحاد إنما كان محتجًا به فيما يقبل فيه خبر الواحد، ولا نسلم أن ما نحن فيه كذلك. وعن الثالث بمنع تخصيص القرآن بخبر الواحد، وبالفرق بين التخصيص والنسخ، وهو أن النسخ رفع لما ثبت، والتخصيص منع من الثبوت، فلا يلزم الاشتراك.

المسألة التاسعة

نسخ السنة بالقرآن جائز عقلاً، وواقع سمعًا عند الأكثر من الأشاعرة، والمعتزلة والفقهاء، وممنوع فى أحد قولى الشافعى، دليل الجواز العقلى أن السنة من الوحى الذى لا يتلى لقوله تعالى: ﴿**وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى**﴾ [النجم: ٣، ٤]، والوحى لا يمتنع نسخ حكمه بالقرآن عقلاً لما تقرر غير مرة، ودليل الوقوع شرعًا نسخ

---

(١) يراجع فى تفصيل تلك المسألة فى: الإحكام للآمدى (١٤٦/٣)، الإحكام لابن حزم (٤٧٧/٤)، أصول السرخسى (٩٧/٢)، البحر المحيط (١٠٨/٤)، المستصفى (١٢٤/١)، تيسير التحرير (٢٠٠/٣).

صلح النبى عليه السلام أهل مكة على رد من جاءه مسلمًا بقوله تعالى: ﴿**فلا ترجعوهن إلى الكفار**﴾ [الممتحنة: ١٠]، ونسخ ما ثبت بالسنة من وجوب التوجه إلى بيت المقدس بقوله تعالى: ﴿**فول وجهك شطر المسجد الحرام**﴾ [البقرة: ١٤٤]، ونسخ حرمة المباشرة فى الليل الثابتة بالسنة بقوله تعالى: ﴿**فالآن باشروهن**﴾ [البقرة: ١٨٧] إلى غير ذلك.

فإن قيل: ما المانع أن يكون الحكم المنسوخ فى جميع ما ذكرتموه ثابتًا بقرآن نسخ رسمه وبقى حكمه، وإن كان ثابتًا بالسنة، فما المانع من نسخه بالسنة، وإن كانت الآيات موافقة لها فى الدلالة. سلمنا دلالة ما ذكرتموه، لكنه معارض بما يدل على نقيضه، وهو أنه لو نسخ حكم السنة بالقرآن لكان على خلاف قوله تعالى: ﴿**لتبين للناس ما نزل إليهم**﴾ [النحل: ٤٤]، وكان منفرًا للناس عن النبى لإيهام أن الله تعالى لم يرض ما سنه النبى، وهو مخل بمقصود البعثة، ولجاز نسخ السنة بدليل العقل لمشاركته للقرآن فى عدم مجانسة السنة.

والجواب عن الأول أن ما وجد من أفعال النبى وأقواله وتقريراته صالح لإثبات تلك الأحكام والأصل عدم ما سواها. وعن الثانى أن الآيات المذكورة صالحة لرفع تلك الأحكام والأصل عدم ما سواها. وعن الآية ما سبق فى التخصيص. وعن التنفير أن ذلك إنما يصح أن لو كانت السنة من عند الرسول، وليس كذلك لما تقدم فى الدليل، وكان النسخ رفعًا لما ثبت، أما إذا كان ذلك لبيان المراد من الخطاب الأول فلا. وعن المعارضة الأخيرة بالفرق بين القرآن ودليل العقل، أن القرآن من الوحى، فلا يمتنع أن يكون ناسخًا لحكم الوحى لما سبق بخلاف دليل العقل.

المسألة العاشرة

ذهب الشافعى وأكثر أصحابه وأكثر أهل الظاهر وأحمد فى إحدى الروايتين عنه إلى امتناع نسخ القرآن بالسنة المتواترة[1]، وأجازه مالك والحنفية وابن سريج وأكثر الأشاعرة والمعتزلة، واختلف هؤلاء فى وقوعه شرعًا. والمختار جوازه شرعًا لما تقدم فى المسألة قبلها، وأما الوقوع فقد احتج النافون له بحجج كثيرة أبطلناها فى كتاب

---

(١) انظر تفصيل ذلك: البحر المحيط (ج٥ص٢٦٢)، التبصرة (ص٢٦٤)، والرسالة للشافعى (ص١٠٦)، الإحكام لابن حزم (٤٧٧/٤)، أصول السرخسى (٦٧/٢)، المستصفى (١٢٤/١)، المحصول (٥١٩/١)، الإحكام للآمدى (١٥٣/٣).

الأحكام، والأقرب فيه أن يقال القول بالوقوع يستدعى دليلاً، والأصل عدمه.

فإن قيل: دليل الوقوع نسخ الوصية للوالدين والأقربين بقوله عليه السلام: «ألا لا وصية لوارث»، ونسخ حد الزانى مائة جلدة بالرجم الثابت بالسنة مع أنه كان ثابتًا بقوله تعالى: ﴿**الزانية والزانى**﴾ [النور: ٢] الآية، وجوابه أن ذلك يستلزم نسخ القرآن المتواتر بخبر الواحد، وهو ممتنع على ما يأتى.

المسألة الحادية عشرة

اختلفوا فى جواز نسخ الحكم الثابت بالإجماع[(١)]، فأثبته الأقلون، ونفاه الأكثرون، والمختار جوازه عقلاً لما ذكرناه فيما تقدم وامتناعه شرعًا؛ لأن النسخ إما بنص أو إجماع أو قياس، الأول ممتنع، وإلا كان الإجماع على خلافه، وهو محال، والثانى أيضًا ممتنع؛ لأن الإجماع الناسخ لابد وأن يكون عن دليل، وإلا كان خطأ، وهو ممتنع، وذلك إن كان نصًا، فيلزم منه الخطأ فى الإجماع الأول لكونه على خلافه، وهو ممتنع، وإن كان قياسًا، فلابد وأن يكون حكم أصله مستندًا إلى نص، ويلزم تقدم معقول ذلك النص على ذلك الإجماع، فلو كان صالحًا لرفع حكم ذلك الإجماع، لكان انعقاد الإجماع معه على نقيض حكمه خطأ، وهو ممتنع، وبهذا التحقيق يمتنع القسم الثالث أيضًا، وعلى هذا لو أجمعت الأمة على قولين واقتضى إجماعهم جواز أخذ المقلد بأيهما شاء، فلا نسلم تصور إجماعهم بعد ذلك على أحد القولين حتى يقال بنسخ حكم الإجماع بالإجماع.

المسألة الثانية عشرة

اختلفوا فى جواز النسخ بالإجماع، فأثبته بعض المعتزلة، وعيسى بن أبان، ونفاه الباقون، وهو المختار، وذلك لأن دليل الحكم المنسوخ إما نص أو إجماع أو قياس، فإن كان نصًا، فلابد للإجماع الناسخ من مستند، وإلا كان خطأ، وذلك المستند هو الناسخ لا نفس الإجماع، بل الإجماع دال عليه، وإن كان مستند ذلك الحكم إجماعًا فنسخه باطل بما سبق فى المسألة المتقدمة، وإن كان قياسًا فذلك إن كان صحيحًا فإجماع الأمة لابد له من مستند، وإن كان خطأ، وذلك المستند إن كان نصًا فهو الناسخ، وإن كان قياسًا فإن كان مساويًا للقياس الأول أو راجحًا عليه، فالأول لا يكون قياسًا صحيحًا،

---

(١) يراجع الخلاف فى ذلك فى: الإحكام للآمدى (٣/١٦٠)، المحصول للرازى (١، ٣، ٥٣١)، فواتح الرحموت (٢/١٨١)، نهاية السول (٢/١٨٦)، إرشاد الفحول (٢/٨١).

فلا يكون له حكم، وإن كان مرجوحًا فإجماعهم على المستند المرجوح يكون خطأ.

فإن قيل: ما ذكرتموه معارض بقول عثمان لابن عباس لما قال له ابن عباس: كيف تحجب الأم عن الثلث بالأخرين، وقد قال الله تعالى: ﴿**فإن كان له أخوة فلأمه السدس**﴾ [النساء: ١١]، والأخوان ليسا بأخوة، حجبها قومك يا غلام، وهو دليل النسخ بالإجماع. قلنا: إنما يلزم أن لو لم يكن الأخوان إخوة، وليس كذلك على ما سبق فى العموم، وعلى هذا فلا نسخ.

المسألة الثالثة عشرة

اختلفوا فى نسخ حكم القياس، فمنع منه الحنابلة مطلقًا، والقاضى عبد الجبار فى قول، وجوزه أبو الحسين البصرى فى القياس الموجود فى زمن النبى دون ما وجد بعده، والمختار أنه إن كانت العلة الجامعة فى القياس منصوصة، فهى فى معنى النص، فيجوز نسخ حكمها بنص أو بقياس فى معنى القياس المنسوخ حكمه، وإن كانت مستنبطة، وقلنا: إن النسخ رفع حكم خطاب، فرفع حكمها بما يظفر به المجتهد من الأدلة لا يكون نسخًا.

المسألة الرابعة عشرة

اختلفوا فى النسخ بالقياس(١) على ثلاثة أقوال، ثالثها جواز ذلك بالقياس الجلى دون الخفى، وهو اختيار أبى القاسم الأنماطى من الشافعية، والمختار أنه إن كانت العلة الجامعة فى القياس منصوصة، فيجوز النسخ بها لأنها فى معنى النص، وإن لم تكن منصوصة، فإما أن تكون ثابتة بالإجماع أو بالاستنباط، فإن كانت مجمعًا عليها فهى فى معنى الإجماع، والإجماع لا ينسخ به كما تقدم تعريفه، وإن كانت مستنبطة، فدليل الحكم المنسوخ بها إن كان إجماعًا أو نصًا خاصًا، فهو مقدم عليها إجماعًا، فلا تكون ناسخة لحكمه، وإن كان نصًا عامًا، فهى مخصصة لا ناسخة، وهو الأولى، وإن كان دليل الحكم قياسًا، فالقياس الناسخ لحكمه لابد وأن يكون فى اقتضائه راجحًا على القياس الأول، وبذلك يخرج القياس الأول عن كونه مقتضيًا للحكم لما عرف فيما تقدم، وبالقياس الثانى يبين أن حكم الأول لم يكن ثابتًا، فلا يكون ذلك نسخًا، ونسخ ثبات

---

(١) انظر تفصيل تلك المسألة فى: الإحكام للآمدى (١٦٣/٣)، مختصر ابن الحاجب (١٩٩/٢)، المحصول (١، ٥٣٦/٣)، فواتح الرحموت (٨٤/٢)، البحر المحيط (ج٥ص٢٨٩)، المعتمد لأبى الحسين البصرى (٤٣٤/١).

الواحد للعشرة إنما كان مستفادًا من قوله تعالى: ﴿**الآن خفف الله عنكم**﴾ [الأنفال: ٦٦] لا من القياس، ولا يلزم من جواز التخصيص بالقياس جواز النسخ به لكونه منقوضًا بدليل العقل وخبر الواحد.

المسألة الخامسة عشرة

اتفقوا على جواز النسخ بفحوى الكلام ونسخ حكمه، واختلفوا فى نسخ حكم المنطوق دون فحواه، والأكثر على منعه، وتردد القاضى عبد الجبار فى جواز نسخ حكم الفحوى دون منطوقه، والمختار تفريقًا على القول بأن دلالة الفحوى لفظية أن دلالة الفحوى على حكم المسكوت مغايرة لدلالة منطوقه على حكمه، فلا يلزم من رفع حكم إحدى الدلالتين رفع حكم الأخرى.

فإن قيل: إذا كانت دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق، والغرض من دلالة المنطوق مثلاً فى آية التأفيف إعظام الوالدين، فيلزم من رفع حكم الأصل رفع التابع، ومن رفع حكم التابع رفع حكم المنطوق لإخلاله الغرض من دلالة المنطوق.

قلنا: جواب الأول دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق لا لحكم المنطوق، فنسخ حكم المنطوق ليس نسخًا لدلالة المنطوق التى هى أصل الفحوى، ومع بقاء دلالة الفحوى لا يلزم نفى حكمها. وجواب الثانى بمنع اتحاد غرض الدلالتين، ومع اختلاف الغرض لا يلزم من الإخلال بأحدهما الإخلال بالآخر.

المسألة السادسة

ذهب بعض الحنفية إلى بقاء حكم فرع القياس مع نسخ حكم أصله، ومنع منه الباقون، وهو المختار؛ لأن حكم الفرع تابع لاعتبار علته ونسخ حكم الأصل لا يبقى معتبره. فإن قيل: إنما يلزم ما ذكرتموه أن لو افتقر الحكم فى دوامه إلى دوام علته، وهو غير مسلم، ولهذا فإن إسلام الولد الطفل معلل بإسلام أبيه، ولا يلزم من زوال إسلام الأب زوال إسلام الولد، وإن لزم ذلك فى أصله يرجع إلى نسخ حكم الفرع بالقياس على الأصل، وهذا باطل بما تقرر قبل.

والجواب عن الأول أنه لا خلاف فى افتقار الحكم فى دوامه إلى دوام احتمال الحكمة المعتبرة، وإن وقع الخلاف فى دوام ضابطها، وأما إسلام الأب، فلا نسلم توقف إسلام الولد فى دوامه على اعتبار دوام إسلام الأب، ولا أن إسلام الأب علة. وعن

الأخير بمنع استناد رفع حكم الفرع بالقياس على حكم الأصل، بل رفعه إنما كان لانتفاء علته.

المسألة السابعة عشرة

اتفقوا على أن الناسخ إذا كان مع جبريل قبل بلوغه إلى النبى أنه لا يثبت حكمه فى حق المكلفين، وإنما الخلاف فيما إذا ورد الناسخ إلى النبى قبل بلوغه إلى الأمة، هل يثبت حكم النسخ فى حق المكلفين، فأثبته بعض الشافعية، ونفاه بعضهم، وبه قال أحمد والحنفية، وهو المختار، ودليله أنه لو تحقق النسخ فى حقهم لما وقع ما خوطبوا به أولاً موقعه بتقدير فعله، ولما أثم بتركه وبضده فى الفعل الذى ورد به الناسخ، وهو خلاف الإجماع.

فإن قيل: ما ذكرتموه معارض، وبيانه أن الحكم المنسوخ حق الشارع، فلا يتوقف فى إسقاطه على العلم الغير كما فى عزل الموكل للوكيل، وكالطلاق والعتق، وكإباحة الإنسان لثمرة بستانه لكل داخل بعد تحريمه، وكما لو قال لزوجته: إن خرجت بغير إذنى فأنت طالق، ثم أذن لها حيث لا يعلم، فإنه يرتفع المنع، ولا يقع الطلاق بتقدير الخروج، ولأنه لو علم المكلف بالنسخ ثبت، والعلم غير مؤثر فيه، فكان ورود النسخ من الله كافيًا فى الإسقاط مع عدم العلم.

الجواب عن الأول بمنع عزل الوكيل بتقدير عدم علمه به. وعن الثانى أنه لا مانع من اشتراط العلم فى النسخ لتضمنه رفع حكم خطاب سابق بخلاف ما ذكروه. وعن الثالث والرابع بمنع الحكم فيما ذكروه. وعن الخامس بأن العلم شرط لا مؤثر.

المسألة الثامنة عشرة

وجوب الزكاة فى معلوفة الغنم إن قلنا: إن مفهوم قوله عليه السلام: «فى الغنم السائمة زكاة»، ليس بحجة، فلا نسخ، وإلا فهو ناسخ لحكمه.

المسألة التاسعة عشرة

إذا زيدت ركعة على ركعتى الصبح، قال القاضى عبد الجبار والغزالى والحنفية يكون ذلك نسخًا، ومنع منه أكثر الشافعية والحنابلة والجبائى وابنه وأبو الحسين البصرى. والمختار فى ذلك أن يقال: إنها تكون ناسخة لوجوب الجلوس فى التشهد بعد الركعتين إذ هو مرتفع بها بعد ثبوته ونسخًا لتحريم الزيادة، وإن لم يكن تحريم الزيادة من

مقتضيات دليل وجوب الركعتين، وليس نسخًا لنفى الركعتين لعدم تعلق النسخ بالأفعال، ولا نسخًا لإجزاء الركعتين؛ لأنه لا معنى لإجزاء الركعتين سوى الخروج بهما عن عهدة الأمر، ومعنى ذلك أنه لا يجب مع فعلها القضاء، وذلك من مقتضيات النفى الأصلى، وليس بحكم شرعى ليكون رفعه نسخًا.

فإن قيل: التشهد إنما كان واجبًا آخر الصلاة، وذلك غير مرتفع ولا متغير، وإنما التغير آخر الصلاة. قلنا: بل كان واجبًا عقيب الركعتين، وقد زال بالزيادة، فكان نسخًا.

المسألة العشرون

زيادة عشرين جلدة على ثمانين فى الحد، هل تكون ناسخة لحكم الثمانين، اختلفوا فيه على نحو اختلافهم فى المسألة قبلها، والمختار عدمه؛ لأن نسخ حكم الثمانين إنما يكون برفع حكمها، والأصل بقاؤه. فإن قيل: بيان ارتفاع حكم الثمانين أنها كانت قبل الزيادة كل الحد وبجزئه، ويجب الاقتصار عليها، ومتعلق التفسيق ورد الشهادة وعدم جواز الزيادة عليها وقد ارتفع ذلك كله بالزيادة.

قلنا: جواب الأول أن معنى كون الثمانين كل الواجب أنها واجبة وغيرها ليس واجبًا ووجوبها لم يرتفع وعدم وجوب الغير من مقتضيات النفى الأصلى، فرفعه لا يكون نسخًا. وعن الثانى ما سبق فى المسألة المتقدمة. وعن الثالث أن معنى وجوب الاقتصار على الثمانين أنها واجبة، ولا تجوز الزيادة عليها، والحكم كما قيل فى كونها كل الواجب. وعن الرابع بمنع تعلق التفسيق ورد الشهادة بالثمانين، بل بالقذف. وعن الخامس ما سبق فى الثالث، نعم لو قيل بالنسخ نظرًا إلى رفع تحريم الزيادة كان متجهًا.

المسألة الحادية والعشرون

إذا أوجب الله غسل الرجلين على التعيين، ثم خير بينه وبين المسح، أو خير فى الكفارة بين الطعام والصيام، ثم زاد الإعتاق، هل يكون ذلك نسخًا للتعيين فى الأول والتخيير فى الثانى؟ الحق أنه نسخ للأول دون الثانى؛ لأن التخيير بين الإطعام والصيام لم يرتفع بضم الإعتاق فى التخيير إليهما، وإن ارتفعا لكون غيرهما لا يقوم مقامها، فليس بنسخ لكونه من مقتضيات النفى الأصلى.

المسألة الثانية والعشرون

إذا وقف الله الحكم على شاهدين بقوله: «فاستشهدوا شهيدين»، فيجوز الحكم بشاهد ويمين. إن قلنا: إن تخصيص الشاهدين بالذكر لا يدل على نفس ما عداه، فإثبات ذلك بخبر الواحد لا يكون نسخًا، وإلا فيكون نسخًا، والنسخ بخبر الواحد غير جائز.

المسألة الثالثة والعشرون

إذا وجب عتق رقبة مطلقة فى كفارة الظهار، فالخلاف فى النسخ بتقييدها بالإيمان كالخلاف فى زيادة ركعة على ركعتى الصبح، والحق فى ذلك أنه إن أراد بكلامه الدلالة على أجزاء الرقبة الكافرة وغيرها، كان ذلك نسخًا، وإلا كان تقييدًا للمطلق.

المسألة الرابعة والعشرون

إذا أوجب الله قطع يد السارق ورجله على التعيين، فإباحة قطع رجله الأخرى بعد ذلك يكون نسخًا لتحريم قطعها إن كان ثابتًا بنص آخر وإلا فلا.

المسألة الخامسة والعشرون

إذا زيد اشتراط غسل عضو زائد على الأعضاء الستة، فلا يكون ذلك نسخًا لوجوب غسل الأعضاء الستة، ولا لاشتراطها لبقاء ذلك بعد الزيادة، ولا لإجزائها لما تقدم.

المسألة السادسة والعشرون

إذا جعل أول الليل غاية للصوم بقوله: ﴿**ثم أتموا الصيام إلى الليل**﴾ [البقرة: ١٨٧]، فإيجاب صوم الليل يكون نسخًا إن قلنا: إن مفهوم الغاية حجة، وإلا فلا.

المسألة السابعة والعشرون

إذا قال الله: صلوا إن كنتم متطهرين، فاشتراط شرط آخر لا يكون نسخًا لا لوجوب الصلاة مع الطهارة لبقائه، ولا للإجزاء لما سبق، ولا لعدم اشتراط شرط آخر لاستناد ذلك إلى النفى الأصلى، ولا لأمر آخر إذ الأصل عدمه، وعلى هذا يكون الحكم فيما إذا وجب الطواف بالبيت مطلقًا، ثم شرط الطهارة بعد ذلك.

المسألة الثامنة والعشرون

اتفقوا على أن نسخ سنة من العبادة لا يكون نسخًا لتلك العبادة، واختلفوا فى نسخها بنسخ ما يتوقف صحتها عليه كان شرطًا أو جزاء، فذهب الغزالى وجماعة من المتكلمين إلى نسخها، ونفاه الكرخى وأبو الحسين البصرى، وأثبته القاضى عبد الجبار فى نسخ الجزء دون الشرط، والمختار فى ذلك أن يقال: إن العبادة كانت قبل نسخ جزئها وشرطها لا تجزلاء دون فعل الجزء والشرط بمعنى أنه يجب قضاؤها، وقد ارتفع وجوب القضاء بتقدير فعلها دون الجزء والشرط، فكان نسخًا، وكذلك كان يحرم فعلها دون الجزء والشرط، فقد ارتفع ذلك بعد نسخها، وليس ذلك نسخًا لنفس العبادة، أما فى نسخ الجزء، فلأن الصلاة إذا كانت أربع ركعات مثلاً، فكل ركعتين منها واجبة، فنسخ أحد الواجبين لا يكون نسخًا للآخر، وأما فى نسخ الشرط، فلأن العبادة كانت واجبة مع الشرط، وقد بقى وجوبها بعد نسخ الشرط.

فإن قيل: البعض الباقى بعد نسخ البعض ليس جزء من العبادة الأولى، بل عبادة أخرى، وإلا كان من صلى الصبح أربع ركعات آتيًا بالواجب وزيادة كما لو أمر أن يتصدق بدرهم فتصدق بدرهمين، فكان ذلك نسخًا لنفس العبادة الأولى. قلنا: لا نسلم أن الباقى ليس بعضًا من الأول، وإلا لافتقر فى وجوبه إلى أمر آخر، والأصل عدمه، وحيث لم تصح صلاة الصبح عند ضم ركعتين إليها، إنما كان لإدخال ما ليس من الصلاة فيها.

فإن قيل: فقد يجب تأخير التشهد إلى آخر الأربع، وقد ارتفع ذلك بنسخ الركعتين. قلنا: التشهد بعد الركعتين كان جائزًا، والمرتفع عدم وجوبه، وليس ذلك نسخًا لكونه من مقتضيات النفى الأصلى.

المسألة التاسعة والعشرون

اتفق الكل على جواز رفع جميع التكاليف بإعدام العقل الذى هو مناط التكليف سوى القائلين بتكليف ما لا يطاق، وإن لم يسم ذلك نسخًا، وإنما الخلاف بين أصحابنا والمعتزلة فى تصور نسخ وجوب معرفة الله وشكر المنعم، وتحريم الكفر والظلم ونحوه، بناء على اختلافهم فى التحسين والتقبيح العقلى، وقد عرف ما فيه، وإن قدر نسخ هذه الأحكام، فبعد تكليف العبد.

اختلفوا فى جواز نسخ جميع التكاليف عنه، واختيار الغزالى منعه؛ لأن المنسوخ عنه يجب عليه معرفة النسخ والناسخ، وذلك غير ممكن النسخ ضرورة، وليس بحق، فإنه وإن توقف النسخ فى حق المكلف على عدمه بذلك، فلا يتوقف على وجوبه عليه.

المسألة الثلاثون

فى طريق معرفة الناسخ والمنسوخ

والنصان إذا تعارضا وتنافيا، إما أن يتنافيا من كل وجه، أو من وجه دون وجه، فإن تنافيا من كل وجه، فإما أن يكونا معلومين أو مظنونين، أو أحدهما معلومًا والآخر مظنونًا، فإن كانا معلومين أو مظنونين، فإن علم أو ظن تأخر أحدهما عن الآخر بأى طريق كان، فهو الناسخ للآخر، وإن لم يعرف التقدم والتأخر، فالواجب الوقف أو التخيير، فإن كان أحدهما معلومًا والآخر مظنونًا، فالعمل بالمعلوم واجب تقدم أو تأخر أو جهل الحال، ويكون ناسخًا مع تأخره.

وإن تنافيا من وجه دون وجه بأن يكون كل واحد أعم من الآخر من وجه دون وجه، فالحكم فيه كما قيل فى المتنافيين من كل وجه واعتبر.

* * *

القسم الرابع فى معنى القياس وأركانه وما يتعلق به

أما القياس، فهو فى اللغة[١] عبارة عن التقدير، ومنه يقال: قست الثوب بالذراع، أى قدرته به، وفى اصطلاح الأصوليين[٢]، فمنقسم إلى قياس العكس، وهو تحصيل نقيض حكم لمعلوم فى غيره لافتراقهما فى علة الحكم، وإلى قياس الطرد، وقد قيل فيه عبارات مختلفة متكثرة أشرنا إليها فى كتاب الأحكام، ونبهنا على ما فيها بطريق الاستقصاء، والأولى هاهنا الاقتصار على ما هو المختار، وهو أن يقال: القياس عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل فى العلة المستنبطة من حكم الأصل، وهو جامع مانع عرى عما يتجه على ما قاله الأصوليون فيه من التشكيكات والإبطالات، ويتحقق ذلك بالالتفات إلى ما حققناه فى ذلك فى كتاب الأحكام، وأما أركانه فأربعة: الأصل، والفرع، وحكم الأصل، والوصف الجامع.

---

(١) انظر تعريف القياس فى اللغة فى: لسان العرب (١٨٧/٦)، القاموس المحيط (ص٧٣٣).

(٢) تعريف القياس فى الاصطلاح انظر: الإحكام للآمدى (١٨٣/٣)، المستصفى (٢٢٨/٢)، فواتح الرحموت (٢٤٦/٢)، أصول السرخسى (١٤٣/٢).

أما أصل القياس، كما فى قياسنا النبيذ فى تحريم شربه على الخمر المنصوص على تحريمه بقوله عليه السلام: «حرمت الخمرة لعينها»، فقد اختلفوا فيه هو أصله النص، أو الحكم، أو الخمر مع اتفاقهم على أن الوصف الجامع ليس بأصل، والنزاع فى هذه المسألة لفظى إذ أمكن إطلاق الأصل على كل واحد من هذه الأمور، لا أن أصل كل شىء ما يتوقف عليه ذلك الشىء، وحكم الفرع متوقف على كل واحد منهما، وعلى هذا فلا يمتنع إطلاق الأصل على العلة الجامعة أيضًا، وإن كان الأشبه أن يكون الخمر هو الأصل لافتقار الحكم والنص إليه من غير عكس.

وأما الفرع، فقد اختلفوا فيه، هل هو الحكم المتنازع فيه أو محله، والمشهور أنه المحل، وإن كان الأشبه أن يكون هو الحكم لتفرعه عن القياس بخلاف المحل. وأما الوصف الجامع، فهو فرع فى الخمر لكونه مستنبطًا منه وأصل فى محل التنازع لبناء الحكم المتنازع فيه عليه. وأما النظر فيما يتعلق بالقياس، ففى خمسة أبواب:

الباب الأول فى شرائط القياس

ويشتمل على ثلاثة أقسام:

القسم الأول فى شرائط حكم الأصل(١)

وهى تسعة:

الشرط الأول: أن يكون شرعيًا، وإلا كان الحكم المتعدى إلى الفرع غير شرعى، فلا يكون الغرض من القياس الشرعى حاصلاً.

الثانى: أن يكون ثابتًا غير منسوخ ضرورة توقف اعتبار العلة الجامعة عليه، وبناء الحكم فى الفرع عليها.

الثالث: أن يكون دليل ثبوته شرعيًا؛ لأن غير الشرعى لا يفيد الحكم الشرعى.

الرابع: أن لا يكون متوقفًا فى إثباته على القياس على أصل الآخر على ما ذهب إليه أكثر أصحابنا والكرخى، خلافًا للحنابلة، وأبى عبد الله البصرى؛ لأن العلة الجامعة فى القياسين إذا كانت واحدة فاعتبارها إنما هو بالأصل الأخير دون الأول، فكان القياس الأول عديم التأثير، وإن كانت مختلفة فالعلة التى ثبت بها حكم أصل القياس الأول غير موجودة فى فرعه والحكم فى الفرع إنما ثبت بعلة أصله لا بغيرها.

---

(١) انظر تفصيل ذلك: الإحكام للآمدى (١٩٤/٣)، المستصفى (٣٢٥/٢)، المحصول (٤٨٣/٢)، أصول السرخسى (١٤٩/٢).

الخامس: أن يكون حكم أصل القياس مما يقول به المستند بذلك القياس، حتى تكون العلة معتبرة على أصله، وإن ذكر ذلك بطريق الإلزام للمناظر له بتقدير تسليمه بحكم الأصل، فهو غير لازم لاحتمال أن يقول خصمه الحكم فى الأصل عندى معلل بعلة غير ما عللت به لا وجود له فى الفرع، والظاهر صدقه لعدالته وأنه أعرف بمأخذه وبتقدير تعليل حكم الأصل بما ذكره المستدل من الجامع، غير أن حاصله يرجع إلى تخطئة الخصم فى الفرع ضرورة تصويبه فيما علل به حكم الأصل، وليس هو أولى من العكس.

السادس: أن لا يكون حكم الأصل معدولاً به عن سنن القياس بأن يكون غير معقول المعنى، ولا نظير له فى الشرع لتعذر التعدية.

السابع: إذا كان مدرك حكم الأصل الإجماع، فمنهم من قال: لابد وأن يكون الإجماع من الأمة، ومنهم من اكتفى بإجماع الخصمين المتنازعين دون غيرهما. والمختار فى ذلك أنه إن كان الخصم المنازع للمستدل مجتهدًا، فلا يصح القياس إذ للخصم أن يبين وصفًا فى الأصل لا وجود له فى الفرع، ويقول: هو علة عندى، فإن صح ذلك امتنع القياس، فإن بطل فأنا أمنع حكم الأصل لبطلان مدركه، ولا مانع منه، أو هو غير منصوص ولا مجمع عليه بين الأمة، وهذا هو سؤال التركيب، وهذا بخلاف ما إذا كان الخصم مقلدًا، إذ ليس له منع الحكم وتخطئة أمامه لعجزه هو عن دفع كلام المستدل.

الثامن: أن لا يكون الدليل الدال على الأصل متنًا، ولا لحكم الفرع، وإلا فلا يكون أحدهما فرعًا للآخر أولى من العكس.

التاسع: اختلفوا فى اشتراط قيام الدليل على تعليل حكم الأصل، وعلى جواز القياس عليه، والحق أنه إن أريد بالدليل على ذلك دليل العام يدل على وجوب تعليل حكم الأصل بما يغلب على الظن التعليل به والقياس عليه فحق، ولا خلاف فى ذلك، وإن أريد به ما يخص كل واحد من الأصول فخطأ؛ لأن مدرك الاحتجاج بالقياس إنما هو إجماع الصحابة، وقد علمنا من تتبع أحوالهم فى مجارى اجتهاداتهم أنهم كانوا يقيسون الفرع على الأصل عند ظن وجود ما يظن أنه علة فى الأصل، وظن وجوده فى الفرع من غير توقف على دليل خاص بكل صورة كما فى قوله: أنت على حرام، ونحو ذلك، ولهذا قال عمر لأبى موسى الأشعرى: اعرف الأشباه والأمثال، ثم قس الأمور برأيك. ولم ينكر عليه أحد، فكان إجماعًا.

* * *

القسم الثانى

فى شروط علة الأصل، وقد اتفق القياسيون على جواز تعليل حكم الأصل بالأوصاف الظاهرة المنضبطة معقولة كانت أو محسة أو عرفية، لكن اختلفوا فى شروط، ولنفرض فى كل واحد منهما مسألة.

المسألة الأولى

اختلفوا فى جواز حكم الأصل بمحله أو جزء محله، فمنع منه قوم، وجوزه آخرون، والمختار جواز ذلك فى العلة القاصرة وامتناع التعليل بالمحل عند قصد القياس لاستحالة مشاركة الفرع فيه وجوازه فى الجزء لجواز عمومه فى الأصل والفرع.

المسألة الثانية

اختلفوا فى جواز كون العلة فى الأصل بمعنى الأمارة المحضة التى لا باعث فيها، والمختار منعه أو لا فائدة للأمارة سوى تعريفها للحكم، وهو فى الأصل معلوم بالخطاب، ولأنها مستنبطة منه ومتفرعة عنه، فلو توقف فى معرفته عليها كان دورًا.

المسألة الثالثة

اختلفوا فى صحة التعليل بالحكمة المجردة عن الضابط، فمنع منه الأكثرون وجوزه الأقلون، ومنهم من جوز ذلك فى الحكمة الظاهرة المنضبطة بنفسها دون الخفية المضطربة، وهو المختار؛ لأنها إذا كانت ظاهرة غير مضطربة، فلأنها المقصود من شرع الحكم، وقد ترجمت على ما صح التعليل به إجماعًا من الحكمة الخفية المنضبطة بوصف خارج عنها لا مدخل له فى المقصود، فكانت علة بطريق الأولى، وأما إذا كانت خفية مضطربة، فمع لزوم الحرج للمكلف بالوقوف عليها المنفى بقوله تعالى: ﴿**وما جعل عليكم فى الدين من حرج**﴾ [الحج: ٧٨]، يلزم من صحة التعليل بها جواز الترخص للحمال المشقوق عليه فى الحضر بما يزيد على مشقة المسافر المترفه لاشتراكهما فى المشقة الموجبة للترخص فى حق المسافر، وإن لم يشتركا فى الضابط، وأن يكون الإجماع على صحة التعليل بالأوصاف الظاهرة المنضبطة المشتملة على احتمال الحكمة عديم التأثير للاستغناء بأصل الحكمة عن الضابط لها والكل ممتنع.

فإن قيل: ظهور الحكمة وانضباطها بنفسها من النوادر، فصحة التعليل بها يلزمه نوع حرج فى البحث عنها، وهو منفى بالآية، وإذا كانت خفية، وإن لزم الحرج من التعليل

بها بالبحث عنها، فذاك مما لابد منه، وإن كانت مضبوطة بوصف منضبط ضرورة كونها علة لكون الضابط لها علة، وحيث لم نقض بالترخص فى حق الحمال فى الحضر، فغايته امتناع تعليل الرخصة بمطلق مشقة، بل بالمشقة الخاصة بالسفر، ولا يلزم منه امتناع التعليل بالحكمة مطلقًا، وصحة التعليل بضابط الحكمة إنما كان لسهولة الاطلاع عليه، فلم يكن عريًا عن الفائدة.

والجواب عن الأول أن الكلام مفروض فيما إذا كانت ظاهرة منضبطة فى بعض الصور، وعند ذلك فالبحث عنها لا يزيد على البحث عن الضابط المشتمل على الحكمة فى تلك الصور، بل أخف لما فيه من البحث عن شىء واحد ونم عن شيئين. وعن الثانى أنها إذا لم يكن لها ضابط، فلابد من البحث عن أصلها وكميتها حتى نأمن من اختلافها بين الأصل والفرع، وإذ كان لها ضابط، فلا يحتاج إلى أكثر من البحث عن أصل احتمالها، وذلك هو الموجب لاعتبار الضابط، وما ذكروه على الإلزام الأول فهو اعتراف بعدم الاكتفاء فى التعليل بالحكمة المضطربة الخفية، وما ذكروه على الإلزام الثانى موجب لامتناع التعليل بالحكمة مفردة لما فيه من إهمال الفائدة المطلوبة من التعليل بالضابط.

المسألة الرابعة

اختلفوا فى جواز تعليل الحكم الثبوتى بالعدم، والمختار منعه؛ لأن المفهوم من العلية ثبوت؛ لأن نقض العلة لا علة، ولا علة عدم لاتصاف بعض الإعدام به، فلو كان العدم علة كان الثبوت صفة للعدم، وهو محال، ولأنه قد ثبت أن العلة فى أصل القياس لابد وأن تكون بمعنى الباعث، وإذا كان الحكم ثابتًا بخطاب التكليف لتحصيل الغرض المطلوب من الباعث، فلابد وأن تكون العلة مقدورة للمكلف، وإلا لما حصل الغرض من التكليف والمعدوم غير مقدور له، فلا يكون العدم علة.

فإن قيل: لا نسلم أن المفهوم من وصف العلة وجودى؛ لأنه لو كان وجوديًا لكان ممكنًا لافتقاره إلى الموصوف وافتقر إلى علة أخرى، والكلام فى العلة الثانية كالأولى، وهو تسلسل ممتنع، ولأنه يصح التعليل بالعدم حيث يقال: إنما أفعل كذا لعدم الداعى إليه، وإذا كان الحكم تكليفًا، فنسلم أن العلة الباعثة عليه لابد وأن تكون مقدورة للمكلف، ولكن لا نسلم أن ما وقع التعليل به من العدم غير مقدور، فأنا لا نعلل بأى عدم اتفق، بل بالعدم المقابل للوجود المقدور.

والجواب عن التسلسل بتقدير كون وصف العلة وجوديًا أنه لازم بتقدير كونه وصفًا عدميًا ضرورة افتقاره إلى موصوفه، والجواب يكون مشتركًا، وعما ذكروه من الاستشهادات وجود الداعى من الفعل شرطًا للفعل لا علة، فلذلك انتفى الفعل لنفيه وإدخال لام التعليل عليه بطريق التجوز لمشابهته العلة فى افتقار الأثر إلى كل واحد منهما، ويجب اعتقاد ذلك جمعًا بينه وبين ما ذكرناه من الدليل.

وعن الأخير أنه راجع إلى التعليل بالإعدام؛ لأنه لا معنى لكون العدم مقدورًا سوى إعدام الأمر الوجودى المقدور، والإعدام أمر وجودى لا عدمى، والنزاع إنما هو فى التعليل بالعدم المحض، وعلى هذا فالكلام فى جعل العدم المحض جزءًا من علة الحكم الثبوتى كالكلام فى جعله علة، وكلما يتوقف عليه الحكم الثبوتى من الأوصاف العدمية يكون شرطًا لا جزء علة، ولما ذكرناه يمتنع التعليل بالأوصاف الإضافية لكونها إعدامًا، وإلا كانت الإضافة بين المتناقضات والمتقدم والمتأخر وجودية، ويلزم من ذلك اتصاف العدم بالوجود، وهو محال.

المسألة الخامسة

اختلفوا فى جواز تعليل الحكم الشرعى بحكم شرعى نفيًا وإثباتًا، والمختار أنه يجوز أن يكون علة بمعنى الأمارة فى محل النزاع لا فى أصل القياس لما سبق إذ لا يمتنع أن يقول الشارع مهما رأيتم أننى حرمت كذا، فقد حرمت كذا كما جعل زوال الشمس وطلوع الهلال أمارة على وجوب الصلاة والصوم. وأما فى أصل القياس، فيمتنع أن يكون علة للحكم إن كان الحكم المعلل تكليفًا؛ لأن علته لابد وأن تكون باعثة مقدورة للمكلف كما سبق، والحكم الشرعى غير مقدور له، فلا يكون علة لما ذكر فى التعليل بالوصف العدمى، وإن كان حكم الأصل ثابتًا بخطاب الوضع والأخبار، فلابد وأن تكون علة لمعنى الباعث لما عرف إما لدفع مفسدة لزمت من شرع الحكم المعلل به، أو لجلب مصلحة تلزم منه بتقدير ترتيب حكم الأصل عليه، فإن كان الأول، فهو ممتنع؛ لأن المفسدة اللازمة منه لو كانت مطلوبة الانتفاء لما شرع الشارع الحكم الذى هى لازمة له، وإن كان الثانى، فلا يمتنع أن تكون علة بأن يكون ترتيب أحد الحكمين على الآخر يستلزم حصول مصلحة لا تحصل من أحدهما بانفراده.

فإن قيل: لو جاز تعليل الحكم بالحكم، فإن كان المعلل به متقدمًا كان منتقضًا، وإن كان مع معلوله، ليس جعل أحدهما علة للآخر أولى من العكس، وإن كان متأخرًا عنه،

فالمتأخر لا يكون علة للمتقدم. قلنا: يلزم عليه التعليل بالأوصاف الظاهرة المنضبطة والجواب يكون مشتركًا.

المسألة السادسة

اختلفوا فى اشتراط كون العلة ذات وصف واحد نفيًا وإثباتًا(١)، فإنه لا يمتنع أن تكون الهيئة الاجتماعية من الأوصاف المتعددة علة للحكم إما لمناسبتها له وقران الحكم بها، أو غير ذلك من طرق إثبات العلة، ولهذا لو ورد الشرع بذلك لما كان ممتنعًا.

فإن قيل: دليل امتناع ذلك أن صفة العلية زائدة على مجموع الأوصاف لتصور العلم بتلك الأوصاف والجهل بعليتها، والمفهوم من صفة العلية واحد، فإن قامت صفة العلية بكل واحد من الأوصاف، لكان كل واحد علة، وهو ممتنع لما يأتى، وإن قامت بواحد منها دون غيره، فما قامت به هو العلة لا مجموع الأوصاف، وإن قامت بالكل جملة لزم منه اتحاد المتعدد أو تعدد المتحد، وهو محال، ولأنه يلزم أن يكون عدم كل وصف من تلك الأوصاف علة مستقلة لعدم صفة العلية لتوقفها عليه، وعند ذلك فإن انتفى واحد من الأوصاف لزم انتفاء العلية، وأن لا ينتفى بانتفاء وصف آخر بعده لكونها منتفية وفيه نقض العلة العقلية، وإن انتفى جملة الأوصاف دفعة، فإن انتفت العلية بالمجموع، فقد خرج كل وصف عن استقلاله بنفى العلية، وإن انتفت بواحد منها، فلا أولوية، وإن انتفت بكل واحد بجهة الاستقلال، فاستقلال كل واحد يوجب عدم استقلال الآخر، والكل ممتنع، ولأنه إن كان كل واحد مناسبًا للحكم مع اقتران الحكم به، كان كل واحد علة، وهو ممتنع لما سبق، وإن كان البعض وهو المناسب دون غيره، فهو العلة لا غير، وإن لم يكن شىء منها مناسبًا، فضم ما لا يصلح للتعليل إلى ما لا يصلح لا يكون مفيدًا، ولأن كل واحد إذا لم يكن علة عند انفراده، فعند ضمه إلى غيره إن لم يتجدد شىء يقتضى العلية، فلا علية، وإن تجدد فلابد له من علة، والكلام فيها كالأول، وهو تسلسل ممتنع.

والجواب عن الأول أنه لا معنى لكون الأوصاف علة سوى حكم الشارع بثبوت الحكم لها، وليس هو صفة لها، ثم ما ذكروه منتقض بالقول المتصف بالخبرية، وغير ذلك من أقسام الكلام، فإن صفته واحدة، وحروفه وألفاظه متعددة، والجواب يكون

---

(١) انظر شروطها فى: الإحكام للآمدى (٣/٢٠١)، إرشاد الفحول (ص٢٠٧)، المستصفى (٢/٣٣٥)، تيسير التحرير (٤/٢).

واحدًا. وعن الثانى أن وجود كل واحد من الأوصاف شرط فى العلية، وانتفاء العلية عند انتفاء بعض الأوصاف، أو كلها يكون لانتفاء الشرط، لا لأن عدم الأوصاف علة لعدم العلة. وعن الثالث أنه لا مانع أن تكون المناسبة ناشئة من الهيئة الاجتماعية من الأوصاف، وإن لم يكن كل واحد مناسبًا. وعن الرابع أن المتجدد المستلزم للعلية الانضمام الحاصل بالفاعل المختار، فلا تسلسل.

المسألة السابعة

اتفقوا على صحة التعليل بالعلة القاصرة إذا كانت منصوصة أو مجمعًا عليها، واختلفوا فى المستنبطة، فذهب الشافعى، وأحمد، والقاضى أبو بكر، والقاضى عبد الجبار، وأبو الحسن البصرى، وأكثر الفقهاء والمتكلمين إلى صحتها، وذهب أبو حنيفة، وأبو عبد الله البصرى، والكرخى إلى إبطالها. والمختار صحتها لا لما قيل من أن تعدية العلة إلى الفرع موقوفة على صحتها، فلو توقت صحتها على التعدية كان دورًا، إذا أمكن أن يقال: التعدية المشروطة فى صحة العلة وجودها فى الفرع، وذلك لا يتوقف على صحتها لا التعدية بمعنى ثبوت الحكم بها فى الفرع، كيف وأن الدور إنما يلزم بتقدير توقف كل واحد مما ذكروه على تقدم الآخر عليه، وأما بجهة المعية فلا، بل المعتمد أن يقال: إذا كان الوصف مناسبًا والحكم ثابت على وفقه غلب على الظن كونه باعثًا على الحكم، ولا معنى لصحة العلة القاصرة سوى ذلك، وهى وإن لم يتعلق بها فائدة تعريف الحكم فى الفرع، فليست فائدة صحة العلة منوطة بها حتى يلزم من نفيها نفى الصحة، بل ما أشرنا إليه من كونها باعثة.

المسألة الثامنة

اختلفوا فى جواز تخصيص العلة، فجوزه أكثر الحنفية، ومالك، وأحمد، ومنع من ذلك أكثر أصحاب الشافعى، والقائلون بالجواز اختلفوا فيما إذا لم يوجد فى محل التخصيص مانع ولا فوات شرط، واتفقوا على جواز تخصيص المنصوصة، والقائلون بالمنع اختلفوا فى تخصيص المنصوصة.

والمختار إنما هو التفصيل، وهو أن تخلف الحكم عن العلة الظنية إن كان فى معرض الاستثناء كتخلف الربا مع وجود الطعم فى العرايا ونحوه فهو جائز، ويصح الاحتجاج بها فى غير صورة الاستثناء لقيام الدليل عليها، سواء كانت منصوصة أو مستنبطة،

والاستثناء فهو مقرر لها لا أنه ملغ لها وإن كان التخلف لا فى معرض الاستثناء، فإن أمكن تأويل النص بحمله على أن الوصف بعض العلة، أو على حمله على حكم آخر غير الحكم المرتب على العلة، وجب تأويله بذلك جمعًا بين دلالة النص ودليل الإبطال، وإلا وجب العمل بالعلة فى غير صورة التخصيص؛ لأنها فى معنى النص، والنص لا تترك دلالته مطلقًا لما عارضه فى بعض الصور، وإن كانت العلة مستنبطة فإن ظهر فى صورة التخصيص معارض لم يبطل جمعًا بين الدليل الدال على العلية ودلالة المعارض على نفى الحكم له، إذ هى أولى من تعطيلهما، وإن لم يظهر لهما معارض، فهى باطلة؛ لأن علية الوصف مستفادة من اعتبار الشارع بترتيب الحكم على وفقه وتخلف الحكم عنه من غير معارض دليل الإلغاء، وإذا وقع دليل الإلغاء فى مقابلة دليل الاعتبار تساقطًا وبقينا على ما كان الوصف عليه قبل الاعتبار.

فإن قيل: لا نسلم تحقق دليل العلية دون الاطراد، وإن سلم ذلك، ولكن يمتنع تعليل انتفاء الحكم فى صورة النقض بالمعارض؛ لأن ذلك يتوقف على وجود المقتضى، وإلا كان الحكم منتفيًا لانتفاء المقتضى لا للمعارض، وكون الوصف علة فى تلك الصورة يتوقف على المعارض ضرورة انتفاء الحكم، وهو دور ممتنع، ولأن الحكم فى تلك الصورة كان منتفيًا قبل تحقق المعارض، وفيه تعليل المتقدم بالمتأخر، وهو ممتنع، ولأنه لو انتفى الحكم فى صورة النقض للمعارض لم يكن إثبات الحكم فى غير صورة النقض بمجرد ما قيل: أنه علة دون نفى المعارض، ولهذا لو شككنا فى نفيه فيها امتنع الجزم بالحكم، فلم يكن الحكم مضافًا إلى ما قيل وحده، ولأنه لابد وأن يكون بين اقتضاء العلية والمانع منافاة بالذات ومن ضرورة طريان أحد المتنافيين بالذات انتفاء الآخر بذاته لا بالطارئ وإلا لزم الدور، وما هذا شأنه لا يكون علة، ولأنه إذا تخلف الحكم فى صورة النقض بالمعارض، فيعلم أن الوصف المعلل به ليس علة للحكم فى صورة النقض قطعًا وثبوت الحكم معه فى صورة الاعتبار لا يدل على كونه علة قطعًا، والوصف الحاصل فى الفرع كما أنه مثل الوصف الحاصل فى الأصل، فهو مثل الحاصل فى صورة النقض، وليس إلحاقه بإحدى الصورتين أولى من العكس، ولأنه لو جاز وجود العلة فى فرعين والحكم ثابت بها فى أحدهما دون الآخر لم يكن البعض بالإثبات أولى من البعض الآخر، وما ذكرتموه من دليل الانتفاض فى الصورة الأخيرة معارض بما روى عن ابن مسعود أنه كان يقول: هذا حكم معدول به عن سنن القياس، ولم ينكر عليه منكر، فكان إجماعًا.

ومن جهة المعنى أن العلة الشرعية أمارة على الحكم، فتخلف الحكم عنها لا يخرجها عن كونها أمارة بدليل ما قبل ورود الشرع، وبدليل الغيم الرطب، فإنه أمارة على المطر، وإن تخلف عنه، ولأن العلة أمارة، فجاز تخصيصها كالمنصوصة، ولأن كون العلة أمارة على الحكم فى صورة أن توقف كونها أمارة فى تلك الصورة على كونها أمارة فى غيرها مع التعاكس، فهو دور وإن لم يتعاكسا، فلا أولوية وإن لم يتوقف كونها أمارة فى صورة على كونها أمارة فى غيرها فهو المطلوب، ولأنه إذا دل دليل عن طرق الاستنباط على كون الوصف علة، فدلالته قائمة مع النقض ظاهرًا، وهو دليل ظهور العلية، وتخلف الحكم عنه موجب للشك فى فساد العلة فى صورة النقض لتقاوم احتمال انتفائه لفساد العلة وتحقق المعارض، وذلك لأنه انتفاء الحكم لانتفاء العلة وإن كان على وفق الأصل دفعًا لمحذور المعارضة، لكنه على خلاف دليل العلية وانتفاء الحكم للمعارض، وإن كان على خلاف دليل الحكم، فهو على وفق الأصل لما فيه من موافقة دليل العلية، فيتقاومان، وإذا وقع الشك فى فساد العلية فى صورة النقض، فلا يكون فى مقابلة الظاهر على العلية فى محل التعليل.

والجواب عن الأول أن حاصل الاطراد راجع إلى السلامة عن النقض المعارض لما ظهر من دليلة العلة، فلا يكون داخلاً فى دليل العلة. وعن الدور بمنع توقف كل واحد من المانع والمقتضى على الآخر، وإن قدر ذلك، لكن توقف معية لا تقدم فلا دور. وعن الثالث أن المعلل نفيه بالمانع الحكم الذى صار بسبب وجود المقتضى بعرضية الثبوت عرضية لازمة لا ما كان منتفيًا قبل ذلك. وعن الرابع أنه وإن توقف إثبات الحكم فى غير صورة النقض على نفى ما ظهر من المعارض؛ فلأنه شرط لا جزء علة. وعن الخامس بمنع المنافاة بين المقتضى والمانع فى الدلالة، بحيث يمتنع الجمع بينهما، وإن امتنع الجمع بين حكميها. وعن السادس بمنع القطع بانتفاء علية الوصف فى صورة النقض، بل الظن للعلية باق بحاله، وأن انتفاء حكم العلة بالمعارض. وعن السابع أن اختصاص أحد الفرعين بالنفى لاختصاصه بالمعارض، وعن المعارضة الأولى إلخ.

وعن المعارضة الأولى فى الطرف الثانى أنه يجب حمل كلام ابن مسعود على ما إذا تخلف الحكم بطريق الاستثناء جمعًا بين الأدلة. وعن الثانية بمنع بقاء الأمارة مع تخلف الحكم من غير معارض، بل لابد من اختلال أمر له مدخل فى الأمارة، وإلا كان حكمها لازمًا لها، والأمارات الشرعية إنما صارت أمارات بجعل الشارع لها أمارات،

وذلك غير متحقق قبل ورود الشرع. وعن الثالثة بمنع كون المستنبطة أمارة مع تخلف الحكم عنها من غير معارض لما ذكرناه. وعن الرابعة باختيار التوقف من الجانبين، لكن توقف معية لا تقدم فلا دور. وعن الخامسة أنه يلزم من الشك فى فساد العلة فى صورة النقض الشك فى صحتها ضرورة التقابل، وحيث لا نقضى بالشك على الظاهر، إنما هو فيما إذا لم يكن تحقق الشك متوقفًا على النظر إلى الظاهر، وفيما نحن فيه بالشك، إنما يتحقق بالنظر للظاهر من دليل بالعلة على ما ذكروه، فكان محكومًا به عليه.

المسألة التاسعة

اختلفوا فى الكسر، وهو النقض(١) على حكمة العلة دون ضابطها أنه مبطل للعلة أم لا؟ والمختار أنه غير مبطل لها؛ لأن التعليل لم يقع بالحكمة لخفائها واضطرابها كما سبق، بل بالضابط المشتمل عليها، ولا معنى لإبطال ما لم يعلل به. فإن قيل: المقصود من شرع الحكم إنما هو الحكمة دون ضابطها، وإذا تخلف الحكم عنها فقد ظهر إلغاء ما ثبت له. قلنا: المقصود من شرع الحكم إنما هو الحكمة المضبوطة بنفسها أو انضباطها لا مطلق حكمة لما بيناه حتى أنه لو كانت الحكمة مضبوطة بنفسها غير مضطربة، وكانت موجودة فى صورة النقض كان الحكم فيها على ما سبق فى تخصيص العلة، ولو فرض وجود الحكمة فى صورة النقض أزيد منها فى محل التعليل، وكان قد ترتب عليها حكم واف بأصل الحكمة وزيادتها، فلا يكون ذلك نقضًا لها ولا إلغاء، بل ذلك للمبالغة فى تحصيل أصلها وزيادتها.

المسألة العاشرة

اختلفوا فى النقض المكسور، وهو النقض على بعض أوصاف العلة، هل هو مبطل للعلة؟ والمختار أنه غير مبطل؛ لأن بعض العلة ليس بعلة، وما ليس بعلة لا معنى لا يراد النقض عليه، لكن إن بين المعترض عدم تأثير باقى الأوصاف مطلقًا، فيمتنع إدراجها فى التعليل، فالوصف الباقى إن لم يكن علة، فقد بطل التعليل بما ذكره المستدل مطلقًا، وإن كان علة فقد ورد النقض عليه، ولا يمكن أن يقال بأن باقى الأوصاف وإن لم تكن مؤثرة فى الحكم، لكن أمكن إدراجها فى التعليل لفائدة الاحتراز بها عن النقض، وليس كلما أدرج فى التعليل يجب أن يكون مؤثرًا، إذ لقائل أن يقول: الاحتراز بذكر الوصف

---

(١) انظر الخلاف بالتفصيل فى: الإحكام للآمدى (٣/٢٣٠)، التلويح على التوضيح (٢/١٣٨)، المحصول (٢/٣٥٣)، نهاية السهول (٣/١٢٤)، إرشاد الفحول (ص٢٠٧).

عن النقض متوقف على كونه من أجزاء العلة، وكونها من أجزاء العلة متوقف على دفع النقض به، وهو ممتنع.

المسألة الحادية عشرة

اختلفوا فى اشتراط العكس[١]، وهو نفى الحكم لنفى العلة فى صحة العلة، فاشترطه قوم، ونفاه أصحابنا، والمختار إنما هو التفصيل، وهو أن النظر إما أن يقع فى جنس الحكم المعلل، أو فى آحاد أشخاصه فى آحاد الصور، فإن كان الأول، فإن لم يكن سوى علة واحدة، فلا شك فى لزوم انتفائه بانتفائها لاستحالة ثبوت الحكم دون دليله، وإن كان له علل، فلا يلزم من نفى بعضها نفيه لجواز وجود علة أخرى، وإن كان الثانى فهو وإن امتنع تعليله بعلتين معًا، فلا يمتنع تعليله بعلتين على طريق البدل، وعلى هذا فلا يلزم من نفى أحد البدلين نفى الآخر.

فإن قيل: وإن لم يكن للحكم سوى علة واحدة، لكنها دليل عليه، ولا يلزم من نفى الدليل نفى المدلول بدليل الصنعة مع الصانع. قلنا: وإن كانت العلة دليل الحكم، فلا نقول بأنه يلزم من نفيها نفى الحكم فى نفس الأمر، بل النظر إلى ظننا واعتقادنا، وكذلك كل دليل مع مدلوله.

المسألة الثانية عشرة

اتفقوا على جواز تعليل الحكم بعلل فى كل صورة بعلة[٢]، واختلفوا فى الحكم الواحد بالشخص فى صورة واحدة، هل يعلل بعلتين معًا؟ فمنع من ذلك القاضى أبو بكر، وإمام الحرمين، وجوزه آخرون، وفصل الغزالى بجواز ذلك فى العلل المنصوصة دون المستنبطة. والمختار منعه لما تقدم فى اشتراط كون العلة ذات وصف واحد.

فإن قيل: ما ذكرتموه فى امتناع استقلال كل واحدة من العلتين إنما يصح أن لو فسر الاستقلال بما ثبت به الحكم دون غيره، وليس كذلك، بل بمعنى أنه يثبت الحكم به لو انفرد. سلمنا دلالة ما ذكرتموه على الامتناع، ولكنه معارض بدليل انعقاد الأجماع على إباحة القتل بالقتل العمد العدوان، والردة، وزنا المحصن، وقطع الطريق، كل واحد على

---

(١) انظر: تيسير الوصول (١٦٢٥/٤)، جمع الجوامع (٣٠٧/٢).

(٢) انظر تفصيل تلك المسألة فى: الإحكام للآمدى (٢٣٦/٣)، المستصفى (٣٤٢/٢)، إحكام الفصول (ص٦٣٤).

انفراده، وعند الاجتماع فى حق شخص واحد، فإن أضيف حل القتل إلى الكل على أن الكل علة واحدة، ففيه إبطال استقلال كل واحد منها، وإن أضيف إلى البعض دون البعض، فلا أولوية، فلم يبق سوى التعليل بكل واحد منهما معًا، وكذلك الحكم فى نقض الوضوء بالمس واللمس والبول معًا.

والجواب عن الأول أن التقسيم إنما هو حالة الاجتماع. وعن الأول بأن نوع حمل القتل وإن كان واحدًا والعلل متعددة، غير أن الحكم الخاص بكل واحد منها غير الخاص بالأخرى، ولذلك لا يلزم من انتفاء إباحة القتل بعد العود عن الردة انتفاء الإباحة بباقى الأسباب وكذلك العكس. وعن الحكم الثانى بمنع إيجاد الحكم المرتب على تلك الأسباب، ولهذا فإنه لو نوى رفع حدث معين منها لا يرتفع الباقى على رأى لنا، وعلى هذا فلا يخفى تخريج كل ما يرد من جنس هذه الأحكام.

المسألة الثالثة عشرة

اختلفوا فى جواز تعليل الحكمين المختلفين بعلة واحدة، والمختار جوازه، لأنا لو قدرنا وقوع ذلك لم يلزم عنه محال لذاته، وسواء كانت العلة بمعنى الأمارة أو الباعث.

فإن قيل: معنى كون الوصف مناسبًا للحكم أنه لو رتب الحكم على وفقه لحصل مقصوده، ومن ضرورة مناسبة الوصف لحكم أن لا يكون مناسبًا لغيره لما فيه من تحصيل الحاصل، ولأنه إن ناسبهما من جهة واحدة، فهو محال، وإن كان ذلك من جهتين فعلة الحكمين مختلفة.

والجواب عن الأول أن امتناع مناسبة العلة للحكمين بما ذكروه من التفسير وإن كان حقًا، فلا يمتنع بتقدير تفسير مناسبة الوصف للحكم بتوقف حصول مقصوده على ترتيب الحكم عليه، وبهذا يدفع ما ذكروه من الوجه الثانى.

المسألة الرابعة عشرة

إذا كانت العلة بمعنى الباعث، فشرط ضابط الحكمة فيها أن لا يثبت الحكم به فى صورة مع انتفاء حكمته يقينًا لعروه عن الحكمة المقصودة من شرعه. فإن قيل: إنما يمتنع ذلك أن لو لم يكن الضابط مع اتحاده ضابطًا فى كل صورة لحكمة غير حكمته فى الصورة الأخرى. قلنا: إذا اختلف الحكم، فاختصاص الضابط فى كل صورة بحكمة إن كان ذلك لذاته لزم اجتماع الحكمتين فى كل واحدة من الصورتين ضرورة اتحاد

المستلزم فيهما، وإن كان ذلك بمخصص اختص به فى كل صورة، فالضابط يكون مختلفًا.

المسألة الخامسة عشرة

ذهب قوم إلى أن شرط ضابط الحكمة أن يكون جامعًا بحيث لا يتصور وجود الحكمة فى صورة دونه، وإلا لزم إهمال يقين الحكمة أو التعليل بمجرد الحكمة بتقدير ثبوت الحكم بها، أو نفيه مع وجوده، وإنما يلزم ذلك أن لو امتنع أن يكون للحكمة الواحدة فى كل صورة ضابط يخصه، وهو غير مسلم.

المسألة السادسة عشرة

اختلفوا فى جواز تعليل حكم الأصل بعلة متأخرة عنه، والمختار امتناعه؛ لأنا بينا أن العلة فى الأصل لا تكون إلا بمعنى الباعث، ويلزم من تأخر الباعث ثبوت الحكم قبل ذلك لا بباعث أو بغير الباعث، ويمتنع تعليل الحكم الواحد بعلتين لما سبق، وبتقدير صحة ذلك، لكن لا مع تقدم بعض العلل لما فيه من تحصيل الحاصل.

المسألة السابعة عشرة

إذا كان نفى الحكم فى الأصل لوجود مانع، أو فوات شرط، فقد اختلفوا فى اشتراط وجود المقتضى لإثباته، والمختار اشتراطه، وإلا كان منفيًا لنفى ما يقتضيه لا للمعارض، ولهذا لو قدرنا عدم المعارض كان الحكم منفيًا. فإن قيل: إذا جاز نفى الحكم للمعارض مع وجود المقتضى المعارض، فلأن يجوز ذلك مع عدم المعارض له كان أولى، ولأن اشتراط وجود المقتضى يفضى إلى التعارض، وهو خلاف الأصل، وعند انتفاء المقتضى يتعذر إحالة نفى الحكم عليه لما فيه من إهمال دلالة المعارض، وهو ممتنع.

قلنا: جواب الأول إن كان ما ذكروه إنما يلزم أن لو لم يكن وجود المقتضى شرطًا فى أعمال المعارض، وليس كذلك. وجواب الثانى أن محذور التعارض دون محذور انتفاء الحكم للمعارض مع عدم المقتضى، ولهذا وقع الاتفاق بين القائلين بتخصيص العلة على الأول دون الثانى، وبهذا يكون جواب الثالث أيضًا، ولا يمكن تعليل نفى الحكم بالمعارض ونفى المقتضى معًا لا بطريق استقلال كل واحد منهما لما بيناه ولا بطريق تنزيلهما منزلة أجزاء العلة لما فيه من إخراج انتفاء المقتضى عن الاستقلال بالنفى بتقدير انفراده، وإذا ثبت أنه لابد من وجود المقتضى، فلابد من بيان وجوده بطريقه، وإذا اتفق

تنصيص الشارع على نفى الحكم، فيلزم منه وجود مقتضى الإثبات لما فيه من حمل التنصيص على فائدة التأسيس والعمل بدلالة المعارض.

المسألة الثامنة عشرة

لا يجوز أن تكون العلة المستنبطة من حكم الأصل مما ترجع عليه بالإبطال، وإلا بطلت ببطلانه، وأن لا تكون طردية لما عرفناه، وأن لا يكون لها فى الأصل معارض لا وجود له فى الفرع إلا على رأى من يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين، وأن لا تكون مخالفة للنص الخاص أو الإجماع الخاص، وقد اشترط فيها أن لا تكون مخصصة لعموم القرآن، وقد أبطلناه، وأن لا يعارضها علة أخرى تقتضى نقيض حكمها، وإنما يمتنع ذلك أن لو امتنع تخصيصها وقد أبطلناه، وأن لا تتضمن زيادة على النص، وإنما يصح ذلك بتقدير مناقضتها له، وأن يكون حكم أصلها مقطوعًا به، وهو باطل بما سبق، وأن لا تكون مخالفة لمذهب الصحابى، وليس بحق لجواز إسناد مذهبه إلى مثلها، وأن يكون وجودها فى الفرع مقطوعًا به، وإنما يصح ذلك أن لو لم يكن الظن فى ذلك كافيًا، وهو غير مسلم.

المسألة التاسعة عشرة

إذا كان دليل العلة الجامعة نصًا أو إجماعًا، فشرطه أن لا يكون متنًا ولا لحكم الفرع، وقد علل ذلك بما فيه من التطويل، وحاصله يرجع إلى مؤاخذة جدلية، وهو غير قادح فى صحة القياس، كيف وأن جهة الدلالة على حكم الفرع وعلى العلة مختلفة، وللمستدل أن يقول: إنما تمسكت به من جهة دلالته على العلة دون جهة دلالته على الحكم، ولعله أسهل، فلا يكون عريًا عن الفائدة، بل تعليله بما يأتى فى شروط الفرع.

المسألة العشرون

اختلفت الشافعية والحنفية فى إثبات حكم أصل القياس، فذهبت الشافعية إلى ثبوته بالعلة، والحنفية إلى ثبوته بالنص، والخلاف فى هذه المسألة لفظى، فإن المراد من قول الشافعية أنه ثابت بالعلة أنها الباعثة للشارع على إثبات الحكم، لا أنها معرفة له، والمراد من قول الحنفية أنها غير معرفة له، وكل واحد من الفريقين غير منكر لمعنى كلام الآخر.

* * *

القسم الثالث فى شروط الفرع[1]

وهى خمسة، وذلك أن يكون الفرع خاليًا عما يعارض العلة الجامعة حتى يكون القياس مفيدًا، وأن يكون مشاركًا للأصل فى عين العلة أو جنسها القريب فيها، أو فى عين الحكم أو جنسه؛ لأن المقصود من القياس إنما هو تعديه حكم الأصل إلى الفرع بالعلة الجامعة بينهما، فإذا لم يكن اشتراك فى الحكم ولا العلة فلا قياس، وأن لا يكون حكمه منصوصًا عليه، وإلا ففيه قياس المنصوص على المنصوص ولا أولوية، وألا يكون حكمه متقدمًا فى الشرعية على حكم أصله لما فيه من إثبات حكم الفرع بعلة غير معتبرة، وليس من شرطه أن يكون الحكم فيه ثابتًا بالنص جملة لا تفصيلاً بدليل اختلاف قياس الصحابة فى قوله: أنت على حرام على الطلاق واليمين والظهار مع عدم وجود النص فى هذه الواقعة جملة وتفصيلاً.

الباب الثانى
فى طرق إثبات علة الأصل[2]

الأول منها الإجماع على كون الوصف علة، كإجماعهم على أن الصغر علة ثبوت الولاية على الصغير، وسواء كان الإجماع قطعيًا أو ظنيًا، ولكن إنما يتصور الخلاف مع كون دليل العلة إجماعًا قطعيًا إذا كان وجود العلة فى الأصل والفرع ظنيًا. الثانى صريح النص، وهو ما صرح فيه بكون الوصف علة كقوله لعلة كذا، أو ورد فيه حرف من حروف التعليل لغة كاللام فى قوله تعالى: ﴿**أقم الصلاة لدلوك الشمس**﴾ [الإسراء: ٧٨]، أو الكاف كما فى قوله: ﴿**كيلا يكون دولة**﴾ [الحشر: ٧]، أو من فى قوله: ﴿**من أجل ذلك كتبنا**﴾ [المائدة: ٣٢]، أو أن فى قولهم: فأنهم يحشرون يوم القيامة وأوداجهم تشخب دمًا، أو الباء فى قوله: ﴿**جزاء بما كانوا يعملون**﴾ [السجدة: ١٧].

الثالث ما يدل على العلية بالتنبيه والإيماء، وهو أن يكون التعليل لازمًا من مدلول اللفظ وضعًا، لا أن اللفظ دل بوضعه على التعليل، وهو على أقسام:

الأول: ترتيب الحكم على الوصف بفاء التعقيب، أما فى كلام الله تعالى فكقوله:

---

(١) انظر تفصيل شروط الفرع فى: الإحكام للآمدى (٢٤٨/٣)، أصول السرخسى (١٤٩/٢)، المحصول (٤٩٧/٢)، إرشاد الفحول (ص٢٠٩)، نهاية السهول (١٦٨/٣)، البحر المحيط (١٠٧/٥).

(٢) انظر: تيسير الوصول (١٦٨٧/٤)، نهاية السول (١١٦/٣).

﴿**السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما**﴾ [المائدة: ٣٨]، وأما فى كلام رسوله كقوله: «ملكت نفسك فاختارى»، فإنه يدل على أن الوصف المرتب عليه الحكم بالفاء علة، إلا أن وإن أطلقت بمعنى ال، أو بمعنى ثم، إلا أنها ظاهرة فى التعقيب من غير مهلة، وإذا كان الحكم ملازمًا للوصف، فلا معنى لكون الوصف علة للحكم سوى ذلك، فإن ورد مثل ذلك فى كلام الراوى كقوله: زنى ماعز فرجم، فهو أيضًا دليل على التعليل، وسواء كان فقيهًا أو لم يكن؛ لأنه لغوى متدين، والظاهر أنه إنما نقل ما هو ظاهر فى العلية مع عدم فهمه لذلك.

الثانى: إذا سُئل النبى عن واقعة، فحكم عقيب السؤال بحكم كحكمه بالإعتاق على الأعرابى عقيب قوله: واقعت فى نهار رمضان، فإنه وإن احتمل ذكره لذلك ابتداء وغفلته عن سؤال السائل وأعراضه عنه، غير أنه بعيد لما فيه من إخلاء السؤال عن الجواب، وتأخير البيان عن وقت الحاجة، وإذا كان الظاهر الجواب، فالسؤال يكون مقدرًا فى الجواب، فكأنه قال: واقعت فكفر، وقد أبان أن ترتيب الحكم على الوصف بفاء التعقيب يدل على العلية، غير أنه لما كان الترتيب هاهنا بالفاء مقدرًا كان فى المرتبة دون المسلك الذى قبله.

الثالث: أن يذكر الشارع مع الحكم وصفًا لو لم يقدر التعليل به كان عريا عن الفائدة، فيجب اعتقاد كونه علة نفيًا لما لا يليق بكلام الشارع عنه، وذلك قد يكون ابتداء من غير سؤال كقوله عليه السلام: «ثمرة طيبة وماء طهور»، وقد يكون مع السؤال، أما فى محل السؤال كقوله لما سأل عن بيع الرطب بالثمر: «أينقص إذا يبس؟»، فقالوا: نعم، فقال: «فلا إذن»، وأما فى غير محل السؤال، كقوله للجارية الخثعمية لما سألته عن انتفاع أبيها بقضائها لفريضة الحج عنه: « أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته، أكان ينفعه ذلك؟»، قالت: نعم، قال: «فدين الله أحق بالقضاء»، وهذا يسميه الأصوليون التنبيه على أصل القياس.

الرابع: أن يفرق الشارع بين أمرين فى الحكم بذكر صفة، فإنه يشعر بكونها علة للتفرقة فى الحكم، وذلك يوجب كونها علة نفيه للتلبيس عن الشارع، كقوله عليه السلام: «للراجل سهم وللفارس ثلاثة أسهم»،.

الخامس: إذا أنشأ الشارع كلامًا لبيان حكم وذكر فى أثنائه ما لم يقدر كونه علة لذلك الحكم لم يكن له نوع تعلق لذلك الكلام، فيجب تقدير كونه علة له نفيًا

للاضطراب فى كلام الشارع، وذلك كنهيه عن البيع فى آية الجمعة.

السادس: إذا ذكر الشارع مع الحكم وصفًا مناسبًا كما لو قال: أكرم العالم، فإنه يدل على كون العلم علة للإكرام لما ألف من عادة الشارع من اعتبار المناسبات دون إلغائها وعدم وروده بالحكم خليًا عن الحكم، فهذه أقسام الإيماء، ويتعلق بها مسألتان:

المسألة الأولى

اختلفوا فى اشتراط مناسبة الوصف المومى إليه نفيًا وإثباتًا[١]، والمختار أن ما كان من القسم الأخير من أقسام الإيماء، لابد وأن يكون مناسبًا ضرورة كون المناسبة فيه منشأ للإيماء بخلاف ما عداه من الأقسام أو التعليل فيها إنما هو بمعنى الأمارة لا بمعنى الباعث، وعلى هذا فيصح جعل الجهل أمارة على الإكرام، وإن لم يكن باعثًا عليه.

المسألة الثانية

اتفقوا على صحة الإيماء[٢] فيما إذا كان حكم الوصف المومى إليه مدلولاً عليه بصريح لفظ الشارع، واختلفوا فيما إذا كان الوصف مصرحًا به، والحكم لازم له كملازمة صحة البيع من المحل المنصوص عليه بقوله تعالى: ﴿**وأحل الله البيع**﴾ [البقرة: ٢٧٥]، من حيث أنه لو لم يكن صحيحًا لما كان خلالاً لعدم فائدته، والحق أنه يكون إيماء إلى ذلك الوصف، لا أنه إذا دل اللفظ بوصفه على الوصف، وكان الحكم من لوازم هذه الأدلة، فهو دليل على علية الوصف، فإنه لا معنى لكون الوصف علة مومى إليها سوى كونه ملزومًا لحكم فى كلام الشارع كما سبق تقريره، وهذا بخلاف ما إذا دل اللفظ بوصفه على الحكم، وكانت العلة مستنبطة منه، حيث أنه لم يكن الوصف ولا مناسبته من لوازم دلالة اللفظ على الحكم وصفًا لتحقق ذلك قبل الحكم.

* * *

الطريق الرابع فى إثبات العلة بالسبر والتقسيم[٣]

وسبيل الناظر فيه أن يقول: الحكم الثابت فى الأصل لابد وأن يكون ثبوته لعلة

---

(١) انظر: نفائس الأصول للقرافى (ج٧ص٣٣٩٥).

(٢) والإيماء طريق من الطرق الدالة على علية الوصف. انظر فى ذلك: مختصر ابن الحاجب (٢/٢٣٤)، تيسير الوصول (٤/١٥١٩).

(٣) انظر: نهاية السول (ج٣ص٧٢)، والتحقيق المأمول (ص٢٨٥).

ظاهرة إلحاقًا له بغالب الأحكام، ولقربه من تحصيل مقصود الشارع من شرعه لقربه إلى الانقياد إليه وسهولة القبول له، ولكونه على وفق المألوف من تصرفات العقلاء، ولم يظهر سوى وصفين مثلاً بعد البحث التام والسبر الكامل مع كونه ظاهر الصدق فيما أخبر به لأهليته للنظر وعدالته، وأحدهما لا يصلح للتعليل لا بطريق الاستقلال ولا الجزئية، وبين ذلك بطريقة غلب على الظن انحصار التعليل فى الوصف المستبقى، وذلك بأن يبين أن ما نحن فيه من قبيل ما ألفنا من الشارع عدم الالتفات عليه فى جنس الأحكام كالسواد والبياض، أو فى جنس الحكم المعلل، وإن كان مناسبًا له كالذكورة فى باب سراية العتق، أو أنه غير مؤثر فى الحكم لا بنفسه ولا مع غيره.

أما بالبحث والسبر أو بأن الأصل عدم ذلك، فإنه يلزم من ذلك امتناع التعليل به استقلالاً، وامتناع إبرازه فى التعليل ضرورة أن العلة فى الأصل لابد وأن تكون بمعنى الباعث لما تقرر قبل، وإن قابله المعترض بمثل ذلك فى الوصف المستبقى، فلا يسمع منع، وذلك أن سبق منه تسليم مناسبة الوصفين أو الوصف المستبقى منه لما فيه من المنع بعد التسليم، وإلا فللمستدل ترجيح بحثه على بحث المعترض بما يلزمه من تعدية العلة والقصور فى جانب خصمه، وليس من الطرق الصحيحة فى الحذف والإلغاء، وهو أن يقول: وصفى قد ثبت استقلاله بالحكم فى صورة مع انتفاء الوصف المعارض، ومع ظهور استقلاله بالتعليل، فيمتنع التعليل بالوصف الآخر استقلالاً فى محل التعليل لما فيه من إلغاء المستقل، واعتبار غير المستقل، ويمتنع إدراجه فى التعليل لما يلزمه من إلغاء المستقل فى الفرع لتخلف ما ليس بمستقل عنه، إذ لقائل أن يقول: استقلال الوصف فى صورة الإلغاء بالتعليل لا يتم بمجرد ثبوت الحكم معه، وإلا كان ذلك كافيًا فى محل التعليل، وليس كذلك، بل إنما يتم بأن يبين استقلاله بطريق من طرق الاستنباط والتخريج، ويلزم من ذلك استقلال صورة الإلغاء بالاعتبار، وأن الاعتبار بالأصل الأول تطويل غير مفيد، هذا كله فيما إذا كان المباحث مناظرًا، وإن كان ناظرًا مع نفسه من أهل الاجتهاد، وغلب على ظنه انحصار التعليل فى الوصف المستبقى بطريقة، فهو مؤاخذ باتباع ما أوجبه ظنه.

* * *

الطريق الخامس فى إثبات العلة المناسبة

وتشتمل على سبعة فصول:

الفصل الأول فى معنى المناسب(١)

وقد فسره أبو زيد بما لو عرض على العقول لتلقته بالقبول، وبنى على ذلك امتناع الاحتجاج على العلية به فى مقام المناظرة دون النظر، لاحتمال أن يقول الخصم: هذا لا يتلقاه عقلى بالقبول، وليس الاحتجاج على بتلقى عقل غيرى له أولى من الاحتجاج على ذلك الغير بعدم تلقى عقلى بالقبول.

وأما نحن فيه، فنقول: المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم عليه حول ما يصلح أن يكون مقصودًا بالشارع من تحصيل مصلحة أو تكميلها، أو دفع مفسدة أو تقليلها دنيا أو أخرى على وجه يمكن إثباته بما لو أصر الخصم على منعه بعده يكون معاندًا.

* * *

الفصل الثانى فى بيان مراتب الحكم إلى مقصوده

ومقصود الحكم إما أن يكون حاصلاً من شرع الحكم يقينًا كالملك من صحة البيع، أو ظنًا كعصمة النفس من شرع القصاص، أو أن الحصول وعدمه متساو كحفظ العقل من شرع الحد على شرب المسكر، أو أن عدم حصوله راجح على حصوله كمقصود التوالد من شرع النكاح فى حق الآيسة، وعلى هذه الرتب الأولى، ثم الثانية، ثم الثالثة، ثم الرابعة، غير أن ما كان من الرتبة الثالثة والرابعة، فلا خلاف فى صحة التعليل بهما فى آحاد الصور النادرة إذا كان حصول المقصود منهما ظاهرًا فى غالب صور الجنس، كنكاح الآيسة وإلا فلا، وأما إن خلا شرع الحكم عن المقصود فى آحاد الصور النادرة قطعًا، وإن كان ظاهرًا فى غالب صور الجنس كمقصود التوالد فى نكاح المشرقى للغربية، فلا يصح التعليل به لخلوه عن الحكمة قطعًا خلافًا للحنفية.

* * *

(١) المناسب ويسمى أيضًا بالملائم، وله تعريفات عديدة، منها ما يجلب للإنسان نفع أو يدفع ضررًا. وهو من الطرق المثبتة لعلية الوصف. انظر فى ذلك: التحقيق المأمول (ص٤٧٢)، والمحصول للرازى (٣١٩/٢).

الفصل الثالث فى أقسام مقصود الحكم واختلاف مراتبه[1]

وذلك المقصود إما أن يكون راجعًا إلى المقاصد الضرورية أصلاً، كحفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، أو مكملاً كالمبالغة فى حفظ العقل بتحريم شرب قليل المسكر الداعى إلى كثيره. وإما إلى الحاجات الغالبة الزائدة على المقاصد الضرورية أصلاً، كتسليط الولى على تزويج الصغيرة لحاجة تقييد الكفء الراغب خيفة فواته عند دعو الحاجة إليه عند البلوغ لا إلى خلف، أو مكملاً كاشتراط الكفاءة، ومهر المثل فى تزويج الصغيرة لكونه أفضى إلى دوام مقاصد النكاح. وإما إلى ما هو من قبيل التحسينات ورعاية أحسن مناهج العادات كسلب العبيد أهلية الشهادات تمييزًا لهم عن الأحرار، وأعلى هذه الرتب ما كان من القسم الأول، ثم الثانى، ثم الثالث.

* * *

الفصل الرابع

اختلفوا فى الحكم المشروع لوصف مصلحى على وجه يلزم من شرعه مفسدة مساوية، أو راجحة هل تخيل مناسبته بذلك أم لا؟ والمختار اختلالها، وذلك لأن المناسبة أمر عرفى، وأهل العرف لا يعدون المصلحة وإن كانت موجودة حقيقة مناسبة مع معارضة المفسدة المساوية لها أو الراجحة عليها، ولهذا أنهم لا يعدون تحصيل مصلحة درهم واحد على وجه يستلزم فوات مثله أو أكثر مناسبًا، بل يعدون من تصرف بذلك خارجًا بتصرفه عن تصرفات العقلاء وأهل العرف.

فإن قيل: فقد يتعارض فى نظر الملك عند ظفره بجاسوس عدوه المنازع له فى ملكه قتله زجرًا لأمثاله، وإكرامه امتهانة بعدوه وأيهما سلك لا يعد به خارجًا عن تصرفات العقلاء، وسواء تساويا أو لا، وأيضًا فإن الشارع قد ورد بصحة الصلاة فى الدار المغصوبة وتحريمها مع تعارض مصلحة الصحة ومفسدة التحريم مع مناسبة كل واحد منهما لحكمتها، سواء تساويا أو كانت إحداهما راجحة.

والجواب عن الأول بمنع مناسبة ما يعينه الملك من أحد الأمرين إلا مع ترجيحه فى نظره ونظر أهل العرف. وعن الثانى أن الكلام إنما هو مفروض فى المفسدة اللازمة من ترتيب حكم المصلحة عليها ومفسدة تحريم الصلاة إنما لزمت من شغل ملك الغير، لا

---

(١) انظر تفصيل ذلك فى: التحقيق المأمول (ص٤٧٣)، تيسير الوصول (١٥٥١/٤)، الموافقات للشاطبى (١٠/٢).

من الحكم بصحة الصلاة فافترقا، فإذا عرف أنه لابد من تحقيق مناسبة الوصف من ترجيحه على معارضه، فللمستدل الترجيح بطرق تفصيلية كثيرة تختلف باختلاف المسائل، وله ترجيح إجمالى يطرد فى كل مسألة، وهو أن يقول بحثت فلم أجد ما يصلح للتعليل سوى ما ذكرت، فلو لم يكن راجحًا على المفسدة المعارضة له كان الحكم تعبدًا، وهو خلاف الأصل لما سبق تقريره.

واعتقاد الترجيح لما ذكرناه من الدليل الإجمالى، وإن لم يظهر بطريق تفصيلى لا يكون تعبدًا؛ لأنه لا معنى للتعبد إلا ما لم يظهر فيه المعنى بنفسه ولا بدليل، وهو إن أمكن معارضته ببحث المعترض عما به الترجيح مع عدم الظفر به، غير أن بحث المستدل أغلب على الظن لبحثه عن الأوصاف الظاهرة، وبحث المعترض عن الترجيح وما به الترجيح قد يكون خفيًا.

واعلم أن اشتراط الترجيح فى المناسبة إنما يتحقق على القول بعدم جواز تخصيص العلة، وإلا فمن يرى ذلك لابد له من الاعتراف بمناسبته، وسواء ترجح عليه المعارض أو ساواه، وإلا كان الحكم منتفيًا لانتفاء ما يقتضيه لاختلال مناسبته لا للمعارض.

* * *

الفصل الخامس
فى كيفية ملازمة الحكمة لضابطها

وهى إما أن تكون ناشئة عنه، كمشقة السفر المعتبرة فى جواز الترخص، أو لا تكون ناشئة عنه، أما مع دلالته على الحاجة إليها، كالانتفاع المعتبر فى صحة البيع بالنسبة إلى التصرف من الأهل أو لا مع دلالته على ذلك كزيادة النعمة المعتبرة فى إيجاب الزكاة بالنظر إلى ملك النصاب.

* * *

الفصل السادس
فى أقسام المناسب بالنظر إلى طرق اعتباره

والوصف المناسب إما أن يكون معتبرًا[١] فى الشرع أو لا، فإن كان معتبرًا، فإما

(١) مثال المناسب المعتبر كاعتبار الشرع الشكر فى تحريم الخمر، والمشقة فى التخفيف على المسافر والحائض. انظر فى ذلك: تيسير الوصول (١٥٥٨/٤)، نهاية السول (٥١/٣)، التحقيق المأمول (ص٤٧٤، ٤٧٥).

بنص أو إجماع، أو بترتيب الحكم على وفقه، والأول يسمى مؤثرًا، والثانى فهو على أقسام ذكرناها فى كتاب الأحكام، غير أن الواقع منها فى الشرع ثلاثة أقسام، وهى ما اعتبر عين الوصف المناسب وجنسه فى عين الحكم وجنسه فى أصل آخر، ويسمى الملائم وهو متفق عليه بين القياسين، أو اعتبر عينه فى عين ذلك الحكم، ولم يظهر اعتبار عينه ولا جنسه فى غير ذلك ولا جنسه فى أصل آخر، أو اعتبر جنسه فى جنس ذلك الحكم، ولم يظهر اعتبار عينه فى عين ذلك الحكم، ولا فى جنسه، وهذان القسمان يعبر عنهما بالمناسب الغريب، وهو مختلف فيه بين القياسين.

والحق أنه حجة لكونه مغلبًا على الظن، ولهذا فلأنا لو رأينا شخصًا قابل الإحسان بالإحسان، والإساءة بالإساءة، ولم يعهد من حاله قبل ذلك شىء فيما يرجع إلى المكافأة وعدمها، غلب على الظن أنه قصد المكافأة، وإن نظر فى ذلك إلى إلحاقه بالمألوف من تصرفات العقلاء حتى يصير بذلك ملائمًا، فمثله جار فى تصرفات الشارع لما ألف من اعتباره للمناسبات دون إلغائها، غير أن الأول منهما أقوى من الثانى، وأما إن لم يكن الوصف المناسب معتبرًا فى الشرع، فإن لم يظهر مع ذلك إلغاؤه فى صورة، فهو المناسب المرسل، وسيأتى الكلام عليه، وإن ظهر إلغاؤه فى صورة، فهو باطل بالاتفاق، وعليك باعتبار أمثلة ما أشرنا إليه من الأقسام من كتاب الأحكام.

* * *

الفصل السابع

فى إقامة الدلالة على أن المناسبة والاعتبار دليل على كون الوصف علة، وبيان ذلك هو أن الأحكام إنما شرعت لمقاصد العباد بإجماع الأمة، وإلا فلو خلت الأحكام عن الحكم والأغراض العائدة إلى العباد، لكان شرعها ضررًا محضًا لما يلحقهم من مشقة امتثالها والعقاب على تركها، والضرر منفى بقوله عليه السلام: «لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام»، وإلا كان شرع الحكم مستلزمًا لأمر مناسب، ولم يظهر سواه غلب على الظن أنه مشروع له، وإلا كان شرع الحكم غير معقول المعنى، وهو بعيد لما سبق تقريره، والظن واجب الاتباع فى الشرع بالإجماع، ولذلك اتفقت الصحابة على العمل بالاجتهاد المفيد للظن فى تقدير حد شارب الخمر بثمانين، وعقد الإمامة لأبى بكر، وقياسهم العهد على العقد، وقتال بنى حنيفة، وكتب المصحف، وجمع القرآن بين الدفتين، واتفاقهم على الاجتهاد فى مسألة الجد والإخوة، وغير ذلك.

فإن قيل: لا نسلم استلزام الأحكام للحكم؛ لأن الأحكام من صنع الله تعالى، فلو كان صنعه مستلزمًا للحكمة، لما خلق المعصية والقدرة عليها، ولما أمات الأنبياء، وأنظر إبليس، ولما كلف بالإيمان من علم أنه يموت على كفره، ولما خصص وجود العالم بوقت وجوده دون ما قبله وما بعده، ولما خلق الكافر شقيًا فى الدنيا مخلدًا فى العذاب أخرى، ولما أوجب معرفته على من لم يعرفه لتوقف معرفة إيجابه على معرفة ذاته، إذ لا حكمة فى ذلك كله، ولأنه لو كان صنعه لحكمة، فإن وجب الفعل معها صار الرب مضطرًا، وهو ممتنع، وإن لم يجب جاز وجود الصنع وعدمه، فإن توقف أحد الأمرين على حكمة عاد الكلام من الرأس، وإلا فهو المطلوب، ولأن المقصود إن كان قديمًا لزم منه قدم المصنوع، وإن كان حادثًا، فحدوثه إن كان المقصود لزم التسلسل، وإلا فهو المطلوب، ولأن حكم الله قديم، والمقصود ليس قديمًا، إذ لا قديم سوى الله وصفاته، وإن كان حادثًا لزم تعليل القديم بالحادث، وهو محال، ولأن فعل الرب لذلك الغرض إن كان أولى به، كان كماله من غيره، وإلا فلا أولوية، ولأن الحكمة خفية فى ربطه الأحكام الشرعية بها حرج، وهو منفى بقوله: ﴿**وما جعل عليكم فى الدين من حرج**﴾ [الحج: ٧٨]، ولأن حكمة كل شىء متأخرة عنه فى الوجود، فلا يكون علة له.

ولأنه لو أراد البارى المقصود من الحكم لشرعه على وجه يقيده قطعًا، وليس كذلك، ولأن الرب تعالى قادر على تحصيل المقصود دون شرع الحكم، وإلا كان عاجزًا، وهو محال، فلا حاجة إلى شرع الحكم له، ولأن الحكمة إنما تطلب فى فعل من تميل نفسه إليها، ولو خلا فعله عنها لحقه الذم، وذلك محال فى حق الرب تعالى، وإن لم يكن فعله مستلزمًا للحكمة فهو المطلوب.

سلمنا استلزام الحكم للحكمة، وأن ذلك يغلب على الظن التعليل بما ظهر من المناسب، غير أنا لا نسلم وجوب العمل بالظن مطلقًا، وما ذكرتموه فسيأتى إبطاله فى إثبات كون القياس حجة.

والجواب عن المنع ما سبق، وعن الشبهة الأولى أن ما ذكروه من الصور إن كانت مما يتعذر مراعاة الحكمة فيها، فنحن إنما ندعى ذلك فيما هو ممكن المراعاة لا مطلقًا، وإن لم يتعذر فلا يمتنع استلزامها لحكمة لا يعلمها سوى الله تعالى. وعن الثانية أن وجود الفعل مع الحكمة واجب إن تعلقت القدرة والإرادة، فلا يكون الرب تعالى مضطرًا.

وعن الثالثة أن الحكمة مقصودة لحكمة هى نفسها فلا تسلسل. وعن الرابعة بمنع تفسير الحكم بالكلام القديم مطلقًا، بل تعلقه، والتعلق حادث، وإن كان الحكم قديمًا، فلا يمتنع أن تكون الحكمة علة له، بمعنى الأمارة عليه.

وعن الخامسة أن فعله لغرض عائد إلى المخلوق دون الخالق. وعن السادسة بمنع الحرج فى ربط الأحكام بالحكم المضبوطة. وعن السابعة أن الحكمة وإن كانت متأخرة فى الوجود عن الحكم، فلا يمتنع أن تكون علة لما هى متأخرة عنه بمعنى الباعث لا بمعنى المؤثر. وعن الثامنة أنه لا مانع أن يكون المقصود حصول الحكمة ظاهرًا لا قطعًا، ويكون هو مرادًا للشارع. وعن التاسعة بمنع ما ذكروه فى رعاية الحكمة، بل الحكمة إنما تراعى فى فعل من ولوجدت فى فعله لما كان ممتنعًا، والذم بخلو الفعل عن الحكمة إنما يكون فى حق من تجب مراعاة الحكمة فى فعله، والرب ليس كذلك، وهو ممتنع. وعن منع وجوب العمل بما ظهر ما سبق وما يذكرونه عليه، فسيأتى الكلام عليه أيضًا.

* * *

الطريق السادس فى إثبات العلة بالشبه(١)

وذلك يستدعى النظر فى حقيقة الشبه وكونه حجة، أما الشبه، فمنهم من فسره بما تردد فيه الفرع بين أصلين ومشابهته لأحدهما فى أوصافه أكثر من الآخر، ومنهم من فسره بما عرف المناط فيه قطعًا، غير أنه يفتقر فى آحاد الصور إلى تحقيقه، ومنهم من فسره بما اجتمع فيه مناطان بحكمين مختلفين لا على سبيل الكمال، إلا أن أحدهما أغلب من الآخر، وفسره القاضى أبو بكر بقياس الدلالة، وسيأتى تحقيقه، ومنهم من فسره بما يوهم المناسبة من غير ظهور لوجودها ولا لعدمها، والخلاف فى هذه الإطلاقات وإن كان راجعًا إلى اللفظ، غير أن الأشبه منها إنما هو الاصطلاح الأخير، وأما كونه حجة، فدليله كما سبق فى المناسب، وأقسامه فى الاعتبار وعدمه فكأقسام المناسب.

* * *

---

(١) انظر تفصيل ذلك فى: البرهان لإمام الحرمين (٨٥٩/٢)، الإحكام للآمدى (٢٩٤/٣)، المستصفى للغزالى (٣١٠/٢)، نهاية السول (٨٥/٣)، تيسير التحرير (٥٣/٤)، فواتح الرحموت (٣٠١/٢)، المحصول (٢٧٧/٢)، ويسمى هذا القياس عند البعض بغلبة الشبه، ويسمى أيضًا بالاستدلال بالشىء على مثله.

الطريق السابع فى إثبات العلة بالطرد والعكس[1]

وقد اختلف فيه، فمنهم من قال: يدل على العلية، لكن منهم من قال: يدل عليها قطعًا كبعض المعتزلة، ومنهم من قال ظنًا كالقاضى أبى بكر، وكثير من أبناء زماننا، ومنهم من قال: لا يدل على العلية لا قطعًا ولا ظنًا، وهو المختار، وقد ذكر فى ذلك طريقين أبطلناهما فى كتاب الإحكام، والمعتمد هاهنا أن يقال: الدوران بمجرده لا يدل على التعليل لاحتمال أن يكون الوصف الدائر مع الحكم من اللوازم الخاصة بالعلة، وليس هو نفس العلة، ولا سبيل إلى دفع ذلك إلا بالتعرض لنفى غيره إما بالبحث أو بأن الأصل العدم، وفيه انتقال من طريقة الدوران إلى طريقة السبر والتقسيم، وهى كافية فى التعليل، ولأن الدوران قد وجد فيما لا دلالة على التعليل، كدوران أحد المتضايفين مع الآخر، ودوران الوصف مع الحكم.

فإن قيل: الدوران بانفراده لا يكون دليلاً على التعليل، بل بقيود ثلاثة، وهى أن يكون حدوث ذلك الأثر مرتبًا على وجود ذلك الوصف ترتبًا عقليًا يصدق معه قول القائل: وجد هذا فحدث هذا من غير عكس، وأن لا يقطع بخروج الوصف عن العلية، ولا بوجود علة أخرى، وذلك كما إذا دعى الإنسان باسم مغضب، ورأينا غضبه دائرًا معه وجودًا وعدمًا، فإنه يغلب على الظن كون الدعاء بذلك الاسم سببًا للغضب، وخرج على ما ذكرناه من القيود الدوران فيما ذكرتموه من الصور.

قلنا: ومع عدم القطع بوجود علة أخرى لا يمتنع وجود علة أخرى، ومع احتمال وجود علة أخرى يمتنع التعليل بالوصف المذكور، إلا أن يظهر عدم علة أخرى، وذلك متوقف على نفيها بالبحث، أو بأن الأصل العدم، وفيه خروج إلى طريقة السبر كما سبق، وبه إبطال ما ذكروه من الاستشهاد.

* * *

خاتمة فى أنواع النظر فى مناط الحكم
وهى التحقيق والتنقيح والتخريج

أما تحقيق المناط، فهو النظر فى وجود العلة فى آحاد الصور بعد معرفتها فى نفسها،

---

(١) انظر فى ذلك: الإحكام للآمدى (٣/٣٢٧)، المحصول للرازى (٢/٣٠٥)، البرهان لإمام الحرمين الجوينى (٢/٧٨٨)، نهاية السول للأسنوى (٣/٩٨)، وقد اختلف الأصوليون فى كون قياس الطرد بحجة أم لا على أقوال مذكورة فى المراجع السابقة.

وأما تنقيح المناط فهو النظر فى تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف ما لا مدخل له فى الاعتبار من الأوصاف المقترنة به كل واحد بطريقه كما ذكرناه فى قصة الأعرابى. وأما تخريج المناط، فهو النظر فى إثبات علة حكم الأصل بالرأى والاجتهاد كالنظر فى إثبات كون الشدة المطربة علة تحريم الخمر.

* * *

الباب الثالث فى أقسام القياس[1]

وهو إما جلى، وهو ما كانت العلة الجامعة بين الأصل والفرع منصوصة أو مجمعًا عليها، أو ما قطع فيه بنفى الفارق كإلحاق الأمة بالعبد فى تقديم النصيب، وإما خفى وهو ما كانت العلة فيه مستنبطة.

وقسمة أخرى، وهو إما مؤثر، وهو ما كانت العلة الجامعة فيه ثابتة بنص أو إجماع، أو كان الوصف الجامع قد أثر عينه فى عين الحكم دون جنسه أو جنسه فى عين الحكم، وإما ملائم، وهو أثر جنس العلة فيه فى جنس الحكم.

وقسمة أخرى، وهو إما أن يكون قد صرح فيه بذكر الجامع، إما على أنه العلة أو ملازمها، أو لم يصرح به فيه، والأول يسمى قياس العلة، والثانى قياس الدلالة، والثالث القياس فى معنى الأصل، وهو ما جمع فيه بين الأصل والفرع بنفى الفارق كما سبق تمثيله.

وقسمة أخرى، وهو إما أن يكون طريق إثبات علة القياس المستنبطة للمناسبة، أو الشبه، أو السبر والتقسيم، أو الطرد والعكس، فالأول يسمى قياس الإحالة، والثانى قياس الشبه، والثالث قياس السبر، والرابع قياس الطرد.

* * *

---

(١) قسم صاحب كتاب شرح الورقات القياس إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: قياس العلة.

القسم الثانى: قياس الدلالة.

القسم الثالث: قياس الشبه.

انظر: شرح الورقات لإمام الحرمين الجوينى (ص٣٢٥).

الباب الرابع فى مواقع الخلاف فى القياس

وفيه ست مسائل:

المسألة الأولى(١)

مذهب السلف، والشافعى، وأبى حنيفة، ومالك، وأحمد، وأكثر الفقهاء والمتكلمين، جواز التعبد بالقياس فى الشرع عقلاً، ومنع منه الشيعة، والنظام، ويحيى الإسكافى، وجعفر بن مبشر، وجعفر بن حرب من المعتزلة، ومذهب القفال وأبى الحسين البصرى وجوب ورود التعبد به، والمختار جوازه. ودليله أنا لو قدرنا ورود الشرع بذلك، لم يلزم عنه محال لذاته عقلاً، ولا معنى للجواز العقلى سوى ذلك.

فإن قيل: إنما يجوز العقل التعبد بالقياس مع تطرق الخطأ إليه أن لو لم يكن الوصول إلى مطلوبه بدليل قاطع نفيًا لاحتمال الخطأ، أو بدليل ظنى يكون احتمال الخطأ فيه أبعد وإلا فلا، ولم يثبتوا عدم ذلك. سلمنا دلالة ما ذكرتموه على الجواز، لكنه معارض بما يدل على عدم الجواز، وبيانه أن العقل موجب للتسوية بين المتماثلات والاختلاف بين المختلفات فى أحكامها، وقد رأينا الشارع فرق بين المتماثلات كإيجاب الغسل بإنزال المنى وإبطال الصوم به دون البول والمذى، وأوجب غسل الثوب من بول الصغيرة والرش عليه من بول الغلام إلى نظائر كثيرة، وسوى بين المختلفات كتسويته بين الردة، والزنى فى إيجاب القتل بهما، فلو كان ذلك بالقياس كان خارجًا عن مذاق العقل.

وأيضًا فإن التعبد بالقياس مما يفضى إلى الخلاف بين المجتهدين بتقدير أن يظهر لكل واحد قياس مخالف لقياس الآخر، والاختلاف منهى عنه بقوله تعالى: ﴿**أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه**﴾ [الشورى: ١٣]، ﴿**ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا**﴾ [آل عمران: ١٠٥]، ومع ذلك إن كان كل مجتهدًا مصيبًا، لزم منه اجتماع النقيضين، وإن كان المصيب واحدًا مع الاستواء فيما حصل لكل واحد من الظن، فلا أولوية.

وأيضًا فإن القول بالقياس مع إمكان أتيان النبى عليه السلام بنص يكون أصرح، وعن الخطأ أبعد، غير لائق بفصاحته وحكمته، ومناقضًا لقوله: «أوتيت جوامع الحكم، واختصرت لى الحكمة اختصارًا»، وأيضًا فإن حكم الفرع إن كان ثابتًا بغير ما ثبت به

---

(١) انظر تفصيل الخلاف فى تلك المسألة فى: المستصفى للغزالى (٢/٣٣٤)، ومختصر ابن الحاجب (١/٢٥١)، والإحكام لابن حزم (٢/٥٨٣)، تيسير الوصول (٣/١٤٣٦).

حكم الأصل، فلا يكون فرعًا تابعًا له، وإن كان بعينه، فليس جعل أحدهما فرعًا والآخر أصلاً أولى من العكس.

وأيضًا فإن حكم القياس فى الفرع إن كان موافقًا لحكم البراءة الأصلية، فلا حاجة إلى القياس، وإن كان مخالفًا لها، فالقياس مظنون والبراءة الأصلية متيقنة، فلا يكون معارضًا لها. وأيضًا فإنه لو جاز التعبد بالقياس، لجاز التعبد به فى الأصول ومع النص، ولجاز التعبد بالأخبار عما ظن وقوعه بالأمارة، وهو ممتنع، وأيضًا فإنه لا يستقيم قياس إلا بعلة، والعلة ما توجب الحكم لذاتها، ويلزم من ذلك أن لا ينفك عن حكمها ولا تفتقر فى كونها علة إلى دليل، وعلل الشرع ليست كذلك. وأيضًا فإن حكم الله خبره، وذلك إنما يعرف بالتوقيف لا بالقياس.

وأما القائلون بوجوب التعبد بالقياس، فقد احتجوا بأن الأنبياء عليهم السلام مأمورون بتعميم الحكم فى كل صورة، ولا يمكن إحاطة النفوس بها لعدم تناهيها، فوجب التعبد بالقياس عقلاً لحصول هذا المقصود. وأيضًا فإنه إذا غلب على الظن ظهور المصلحة فى إثبات الحكم بالقياس وجب اتباعه عقلاً كما يجب القيام من تحت حائط ظن سقوطه، وقد اقتصرنا هاهنا من جملة ما استقصيناه فى كتاب الأحكام من شبه المخالفين على الأشبه منها.

فالجواب عن الأول أنه منقوض بورود التعبد بالنصوص الظنية وأخبار الآحاد، وعن المعارضة الأولى أن تفرقة الشارع بين المتماثلات فى الصفات إنما كان لعدم صلاحية ما به الاشتراك بالتعليل أو المعارض اختص بالفرع لا لعدم ورود التعبد بالقياس، وتسويته فى الحكم بين مختلفات الصفات، إنما كان إما لصلاحية ما وقع به الاشتراك بينها للتعليل أو لاختصاص كل منها بعلة مثبتة لذلك الحكم، فإنه لا مانع عند اختلاف الصور، وإن اتحد نوع الحكم من تعليله فى كل صورة بعلة.

وعن الثانية أن الاختلاف فى أحكام الفروع لو كان ممتنعًا شرعًا لما وقع بين الشرائع والملل المتعاقبة مع أنها من عند الله ومن دينه، وعلى هذا فيجب حمل ما نهى عنه من الاختلاف على الاختلاف فى التوحيد والإيمان بالله ورسوله، وفيما المطلوب منه القطع دون الظن جمعًا بين الأدلة، ولما فيه من موافقة إجماع الصحابة على تسويغ الخلاف فيما جرى بينهم فى المسائل الفقهية.

وعن الثالثة باختيار تصويب المجتهدين على ما يأتى بها، والحكم بالنقيضين إنما يمتنع بالنسبة إلى شخص واحد من جهة واحدة لا بالنظر إلى شخصين مختلفين. وعن الرابعة أنها منقوضة بما ورد فى الكتاب والسنة من الألفاظ المجملة والعامة والمطلقة، وإرادة المعين. وعن الخامسة بمنع انتفاء الفرعية بتقدير ثبوت حكم الفرع بغير ما ثبت به حكم الأصل، بل الفرعية بتحقيق ثبوت حكم الفرع بما كان داعيًا وباعثًا على حكم الأصل، وإن لم يكن هو المثبت بحكم الأصل.

وعن السادسة أنها منقوضة بمخالفة البراءة الأصلية بالنصوص الظنية. وعن السابعة بمنع ورود التعبد فيما ذكروه. وعن الثامنة بمنع كون العلة فى القياس موجبة للحكم بذاتها، بل عليتها إنما هى بمعنى الأمارة أو الباعث وما ذكروه غير لازم لها. وعن التاسعة أنه وإن كان التعبد بالقياس جائزًا عقلاً، فلا يثبت به الحكم الشرعى دون ورود الشرع بإثباته بطريق من الطرق الشرعية، وعند ذلك فيكون معرفة الحكم مستندة إلى تعريف الشارع له لا بمجرد القياس.

وعن الشبهة الأولى للقائلين بوجوب التعبد بالقياس عقلاً بإمكان التنصيص على أحكام الأجناس الكلية بحيث تندرج تحتها أحكام أشخاصها والأجناس، فلا نسلم أنها غير متناهية، هذا إن قلنا: أن النبى مكلف بالتعميم، وإلا فلا. وعن الثانية أنها مبنية على كون العقل موجبًا، وعلى وجوب رعاية المصلحة، وهو باطل على ما عرف فى مواضعه.

المسألة الثانية

القائلون بجواز التعبد بالقياس عقلاً، اختلفوا فى وقوعه شرعًا، فمنع منه داود بن على الأصفهانى، والقاسانى، والنهروانى، إلا فيما كانت علته منصوصة، وأثبته الباقون، لكن بدليل العقل أو السمع، منهم من قال بدليل العقل، وقد أبطلناه فى المسألة المتقدمة، ومنهم من قال بدليل السمع، وهل هو قطعى أو ظنى[١].

مذهب الأكثر أنه قطعى، وذهب أبو الحسين البصرى إلى أنه ظنى، وهو المختار، وقد احتج القائلون بذلك بحجج أبطلناها فى الكتاب المطول، والمعتمد هاهنا الكتاب والسنة والإجماع. أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿**فاعتبروا يا أولى الأبصار**﴾ [الحشر: ٢]،

---

(١) انظر فى ذلك: المحصول (٢/٣٠٣).

أمر بالاعتبار، وهو الانتقال من شىء إلى غيره، وذلك متحقق فى القياس، فكان مـأمورًا به، فكان مشروعًا، وسواء كان الأمر للوجوب أو للندب.

وأما السنة، فما روى عنه عليه السلام أنه قال لابن مسعود: «اقض بالكتـاب والسـنة إذا وجدتهما، فإن لم تجد الحكم فيهمـا، اجتهـد رأيـك»، والاجتهـاد الـرأى، لابـد وأن يكون مستندًا إلى أصل، وذلك هو القياس، وإلا كان مرسلاً غير معمول به، وأيضًـا مـا روى عنه عليه السلام أنه ألحق دين الله بدين الآدمـى فـى وجـوب قضائـه ونفعـه قصـة الجارية الخثعمية كما سبق تقريره، وذلك هو عين القياس.

وأما الإجماع فهو أن الصحابة اتفقوا على العمل بالقياس فيما لا نص فيه من الوقـائع من غير نكير، فمن ذلك اختلاف الصحابة فى إلحاق بعضهم الجـد بـالأب فـى إسـقاط الأخوة، وإلحـاق بعضهـم لقـول الرجـل لزوجتـه: أنـت علـى حـرام بـاليمين، وبعضهـم بالطلاق وبعضهم بالظهار.

ومن ذلك قياس أبى بكر للعهد إلى الإمام على عقد البيعة، وقول عمر لأبـى موسـى الأشعرى، اعرف الأشباه والأمثال، ثم قس الأمور برأيك، وقياسه تحريم ثمن الخمر على تحريم ثمن الشحوم فى قصة سمره، وجلده لأبى بكرة، حيث لم يكمل نصاب الشهادة فى قصة المغيرة بالقياس على القاذف وكان شاهدًا.

ومن ذلك قياس علىّ حد شارب الخمر على القاذف، وقياسه حد القتل الصـادر مـن جماعة على حد السرقة الصادرة من جماعة فى مناظرته لعمر عند شكه فى وجوب القود على الجماعة. ومن ذلك إلحاق عثمان، وعبد الرحمن بن عوف لعمر بالمؤدب فـى المـرأة التى أجهضت بفزعها بإرسال عمر إليها إلى وقائع كثيرة استقصيناها فى كتاب الأحكام من غير نكير، فكان إجماعًا سكوتيًا، وهو حجة مغلبة على الظن لما سبق فى الإجماع.

فإن قيل: أما الآية، فلا نسـلم أنهـا أمـر، وإن سـلمنا ذلـك، ولكـن لا نسـلم تفسـير الاعتبار بما ذكرتموه، بل الاعتبار هو الاتعاظ بدليل قوله تعالى: ﴿**وإن لكـم فـى الأنعـام لعبرة**﴾ [النحل: ٦٦]، وبقوله: ﴿**إن فى ذلـك لعـبرة**﴾ [آل عمـران: ١٣]، وإن كـان الاعتبار ظاهرًا فى القيـاس، غير أنـه مرتـب علـى قولـه: ﴿**يخربـون بيوتهـم بـأيديهم**﴾ [الحشر: ٢]، وإنما يحسن ذلك أن لو كان المراد بالاعتبار الاتعاظ، لا القياس.

سلمنا إرادة القياس بالآية، غير أنه مطلق فى الاعتبار، وقد عمـل بـه فيمـا العلـة فيـه

منصوصة، فلا يبقى حجة. سلمنا العموم لكنه قد خص بما لا يجوز القياس فيه كالمنصوص عليه، وما كلفنا به باليقين، فلا يبقى حجة لما سبق فى العموم، وإن بقى حجة ففى أقل الجمع، وإن بقى حجة مطلقًا فيما عدا صور التخصيص، لكنه خطاب مع الموجودين، فلا يعم من بعدهم لما سبق تقريره.

وأما حديث ابن مسعود، فلا حجة فيه، فإن اجتهاد الرأى قد يكون فى الاستدلال بخفى النصوص والبراءة الأصلية، ولا عموم فى لفظ الخبر، وليس الحمل على البعض أولى من البعض، وإن كان محمولاً على القياس، فقد عمل به فيما كانت علة منصوصة فلا يبقى حجة. وأما حديث الخثعمية، فالنبى عليه السلام إنما ذكر دين الآدمى دفعًا لاستبعاد الجارية نفع القضاء لدين الله، لا أنه بطريق القياس عليه.

وأما الإجماع، فلا نسلم أن أحدًا من الصحابة عمل بالقياس، وما نقل عنهم من الاجتهاد فى الوقائع المذكورة، فلعله كان فى الاستدلال لخفاء النصوص من الكتاب والسنة، لا فى القياس، وإن عملوا بالقياس لكن بما كانت علة منصوصة لا مستنبطة، وإن كانت مستنبطة لكن لا نسلم عمل الكل به، بل البعض مع النكير.

وبيانه بما روى عن أبى بكر أنه قال: أى سماء تظلنى، وأى أرض تقلنى، إذا قلت فى كتاب الله برأيى، لما سُئل عن الكلالة. وعن عمر أنه قال: إياكم وأصحاب الرأى، فإنهم أعداء الدين أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها، فقالوا بالرأى، فضلوا وأضلوا. وعن على وابن عباس أنهما قالا: لو كان الدين بالقياس، لكان المسح على باطن الخف أولى من ظاهره. وعن ابن مسعود أنه قال: إذا قلتم فى دينكم بالقياس أحللتم كثيرًا مما حرم الله، وحرمتم كثيرًا مما أحله الله.

وعن عائشة أنها قالت: أخبروا زيد بن أرقم أنه أحبط جهاده مع رسول الله بفتواه بالرأى، إلى غير ذلك. سلمنا عدم النكير، ولكن لا نسلم دلالة ذلك على الموافقة لما تقدم. وإن دل على الموافقة، لكن لا نسلم أن إجماع الصحابة حجة لما سبق، ولأنهم تأمروا وتجبروا، وجعلوا الخلاف بينهم طريقًا إلى أغراضهما الفاسدة وتألبهم على أهل البيت، وكتموا النص على على، وغصبوه الخلافة، ومنعوا فاطمة إرثها من أبيها المنصوص عليه فى كتاب الله برواية انفرد بها أبو بكر، وإن كان حجة، لكن لا يلزم من جواز العمل بالقياس للصحابة عمل غيرهم به لما اختصوا به من الصلابة فى الدين ومشاهدة الوحى والتنزيل والعصمة بما دلت عليه النصوص السابق ذكرها فى الإجماع.

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على صحة التمسك بالقياس مطلقًا، لكنه معارض بما يدل على نقيضه، وهو قوله تعالى: ﴿**وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون**﴾ [البقرة: ١٦٩]، ولا تقف ما ليس لك به علم، وأن الظن لا يغنى من الحق شيئًا، والعمل بالقياس على الظن وبما ليس بمعلوم وقوله: ﴿**وأن أحكم بينهم بما أنزل الله**﴾ [المائدة: ٤٩]، وقوله: ﴿**وما اختلفتم فيه من شىء فحكمه إلى الله**﴾ [الشورى: ١٠]، ﴿**فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول**﴾ [النساء: ٥٩]، والحكم بالقياس حكم بغير ما أنزل الله، وليس حكمًا لله، ولا مردودًا إلى الله والرسول، وقوله عليه السلام: «ستفترق أمتى فرقًا أعظمها فتنة الذين يقيسون الأمور بالرأى»، إلى أخبار كثيرة.

والجواب عن السؤال الأول على الآية مما بيناه من أن صيغة افعل ظاهرة فى الطلب، وأنه لا يخرج عن الوجوب والندب، وعن الثانى أن إطلاق الاعتبار على الاتعاظ لا ينافى تفسيره بما ذكرناه من حيث أن المتعظ بغيره منتقل من العلم بحال ذلك الغير إلى العلم بحال نفسه، وبه خروج الجواب عن الآيتين. وعن السؤال الثالث أيضًا. وعن الرابع أن اللفظ إن كان عامًا، فهو المطلوب، وإن كان مطلقًا، فيجب حمله على القياس الشرعى نظرًا إلى أن الغالب من مخاطبة الشارع لنا إنما هو بالأمور الشرعية، وما العلة فيه منصوصة لا يكون قياسًا على ما تقرر قبل. وعن الخامس والسادس والسابع ما سبق فى مواضعه. وعن السؤال عن الخبر الأول أنه يمتنع حمله على الاستدلال بخفى النص؛ لأن قول النبى فإن لم تجد الحكم فيهما يعم جلى النص وخفيه.

وعلى البراءة الأصلية بعدم صحة الاحتجاج بها كما يأتى بيانه، وإذا كانت العلة منصوصة فى القياس، فليس بقياس على ما يأتى. وعن السؤال على الخبر الثانى أنه لو لم يكن ذلك بطريق القياس، لما كان لذكر دين الآدمى معنى، بل كان يجب الاقتصار على قوله: نعم. وعن السؤال الأول على الإجماع بما ذكرناه.

وقولهم: يحتمل أن عملهم كان بدلالات النصوص الخفية. قلنا: لو كان استنادهم فى تلك الأحكام إلى النصوص لاشتهرت مع اختلافهم، ولأظهر كل واحد ما اعتمد عليه من النص إقامة لعذره وردًا للخطأ عن غيره بمخالفته.

فإن قيل: ولو كان مستندهم فى ذلك القياس لأظهر كل واحد علته. وقلنا: منهم من صرح بعلته فى بعض ما ذكرناه، ومن لم يصرح اعتمد فى ذلك على فتواه، وجرى العادة بفهم المستمع وجه المأخذ، والشبه بين محل النزاع، والإجماع بخلاف النصوص

لعدم استقلال الأذهان بمعرفتها دون ذكرها، وهو الجواب عن الثانى أيضًا. وعن الثالث بما ذكرناه، وما ذكروه من الإنكار، فهو منقول عمن نقلنا عنهم العمل بالقياس، فيجب حمل إنكارهم العمل بالرأى والقياس على ما كان من ذلك صادرًا عن الجهال، ومخالفًا للنص والقواعد الشرعية، أو غير ذلك مما لا يجوز فيه القياس جمعًا بين النقلين، كيف وقد أمكن حمل قول أبى بكر على تفسير الكتاب، وقول عمر على ذم من ترك الأحاديث وعمل بالرأى، وقول على وابن عباس على أن المقصود منه ليس كلما أتت به السنة على وفق القياس، وقول ابن مسعود وعائشة على القياس الفاسد إلى ما سبق. وعن منع دلالة السكوت على الموافقة ما قررناه فى الإجماع، وعن منع كون الإجماع حجة ما سبق فى الإجماع.

وعما ذكروه من القوادح فى الصحابة أنها من أقوال المبتدعة الضلال، فلا تعارض ما ورد فى حقهم من النصوص الدالة على عصمتهم عن الخطأ فيما تقدم. وعن منع جواز العمل بالقياس لغير الصحابة أن القائل قائلان، قائل: إنه حجة مطلقًا، وقائل: إنه ليس بحجة مطلقًا، وكل فريق ناف للتفصيل، فالقول بالتفصيل يكون خرقًا للإجماع. وعن المعارضة بالآيات الثلاث الأول، إن حكمنا بالقياس عند ظننا به معلوم الوجوب لنا بالإجماع، وإن لم يكن معلومًا فيجب حمل الآيات على ما اشترط فيه العلم جمعًا بينها وبين ما ذكرناه من الدليل، وحتى لا يفضى إلى التخصيص بظواهر النصوص. وعن الآيات الأخر أن من حكم بما هو مستنبط من كلام الله ورسوله، فقد حكم بالمنزل ورد الحكم إلى قول الله ورسوله، وهو بخلاف حكم الخصوم ببطلان القياس. وعن المعارضة بالخبر أنه يجب حمله على ذم الرأى الباطل جمعًا بين الأدلة.

المسألة الثالثة

إذا نص الشارع على علة الحكم، فمذهب أبو إسحاق الأسفرايينى، وأكثر الشافعية، وجعفر بن مبشر، وجعفر بن حرب، وبعض الظاهرية، إلى أن ذلك لا يكفى فى تعدية الحكم بها إلى غير محل النص دون ورود التعبد بذلك، واكتفى بذلك أحمد بن حنبل، والنظام، والقاسانى، والنهروانى، وأبو بكر الرازى، والكرخى، واكتفى أبو عبد الله البصرى بذلك فى العلة المحرمة دون الموجبة، والمختار المذهب الأول، وذلك لأنه إذا قال الشارع: حرمت الخمر لإسكاره، ولم يرد منه تعبد بقياس النبيذ عليه، فاللفظ الدال على تحريم الخمر المسكر غير متناول للنبيذ لغة بعمومه، فلو ثبت تحريمه لكان بناء على

وجود العلة المحرمة فيه لعدم قسم ثالث، ذلك ممتنع دون التعبد بالقياس، وإلا لزم من قوله: أعتقت سالمًا لسواده، عتق،كل من شارك سالمًا فى السواد من عبيده، وهو ممتنع.

فإن قيل: لا نسلم عدم وجود اللفظ بالنسبة إلى كل مسكر، ولا امتناع إثبات الحرمة فى النبيذ بمجرد وجود العلة فيه، وعدم عتق غير سالم من السودان، إنما كان؛ لأن الشارع قيد التصرف فى إملاك العبيد بصريح القول دون القياس. وما ليس بصريح من الأقوال نظرًا للعبيد، بخلاف تصرف الشارع فى الأحكام الشرعية، ولهذا فإنه لو قال الشارع: حرمت الخمر لإسكاره، وقيسوا عليه كل مكسر لزم منه تحريم كل، بخلاف ما لو قال لوكيله: اعتق سالمًا لسواده، وقيس عليه كل عبد لى أسود، فإنه لا ينفذ عتقه فى غير سالم.

والجواب عن المنع بالاتفاق على عدم عتق غير سالم من السودان عندما إذا قال: أعتقت سالمًا لسواده، ولو كان لفظه عامًا، أو العلة التى هى السواد مقتضية للعتق، لكان عدم العتق على خلاف الدليل المقتضى له، وهو ممتنع، إلا أن يوجد له معارض والأصل عدمه. قولهم: الشارع قيد التصرف فى إملاك العبيد بصريح القول غير مسلم، وما ذكروه من الاستشهاد فغير صحيح، بل لو قال لوكيله: مهما ظهر لك إرادتى لشىء بالاستدلال دون صريح المقال فافعله، فإذا قال: أعتق سالمًا لسواده، وقس عليه غيره، فإذا ظهر له أن العلة السواد الجامع بين سالم أو غانم، وأنه لا فارق مؤثر بينهما، فقد ظهرت له إرادته لعتق غانم، فكان له عتقه وبيعه، وكذا بيعه إن كانت الوكالة للبيع.

المسألة الرابعة

مذهب الشافعى، وأحمد، وأكثر الناس جواز إثبات الحدود والكفارات بالقياس خلافًا للحنفية[1]، ودليل ذلك إجماع الصحابة على إلحاق شارب الخمر فى الحد بالقاذف بجامع الافتراء، حيث قال على: إذا شرب سكر، وإذا سكر هزى، وإذا هزى

---

(١) مثل القياس فى الحدود مثل قطع يد النباش، وهو سارق أكفان الموتى، بالقياس على السارق. والقياس فى الكفارات كإيجاب الكفارة عن القاتل عمدًا قياسًا على القاتل خطأً؛ لأن القتل العمد العدوان فيه أشد. انظر تفصيل ذلك فى: التحقيق المأمول (ص٤٥٨)، والإحكام للآمدى (٨٩/٤)، وتيسير التحرير (٢٢٣/٢)، والمعتمد لأبى الحسين البصرى (٧٢٣/٢).

افترى، فأرى أن يقام عليه حد المفترى، ولم يوجد لذلك نكير، فكان إجماعًا.

ومن جهة المعقول أنه مغلب على الظن، فجاز إثبات الحد والكفارة به لقوله عليه السلام: «نحن نحكم بالظاهر»، فإن قيل: القياس متوقف على تعقل العلة فى الأصل، والحدود والكفارات مقدرة غير معقولة، فلا يتصور فيها القياس، وإن عقل معناها غير أن الحد والكفارة عقوبة.

والقياس مما يدخله احتمال الخطأ، فكان شبهة، والعقوبات مما تدرأ بالشبهة لقوله عليه السلام: «أدرءوا الحدود بالشبهات»، ولهذا فإن الشارع أوجب القطع بالسرقة، ولم يوجبه بمكاتبة الكفار، وأوجب الكفارة فى الظهار لكونه منكرًا، ولم يوجبها فى الردة مع أن المكاتبة والردة أولى بالحكم، وذلك يدل على امتناع جريان القياس فيهما.

والجواب عن الأول أن القياس إنما هو جار فى الوجوب لا فى التقدير، وهو معقول. وعن الثانى بمنع احتمال الخطأ فى القياس على قولنا: كل مجتهد مصيب، وإن احتمل ذلك، فمنع ظهور الظن لا يكون شبهة بدليل إثبات الحدود والكفارات بظواهر النصوص. وعن الثالث أن عدم إجراء القياس فى بعض الصور غير مانه من إجرائه مطلقًا، بل يجب اعتقاد اختصاص تلك الصور لمعنى لا وجود له فى غيرها عملاً بما ذكرناه من الدليل.

واعلم أنه لا مناقضة فى حكم الحنفية بامتناع جريان القياس فى الكفارات وإثباتهم للكفارة بالأكل والشرب فى نهار رمضان بجامع عموم الإفساد للوقاع والأكل لكونه استدلالاً لا قياسًا، لكون العلة مومى إليها.

المسألة الخامسة

مذهب أكثر الشافعية جواز إجراء القياس فى الأسباب[1]، ومنع منه أبو زيد الدوسى، والحنفية، وهو المختار، وصورته إثبات كون اللواط سببًا للحد بالقياس على الزنا، ودليله أن تعدية الحكم بالمسببية من أحد الوصفين إلى الآخر لابد وأن تكون بالحكمة الجامعة بينهما، وتلك هى الحكمة المقتضية للحكم المرتب على السبب، فإن كانت منضبطة بنفسها، أو بضابط مشترك بين الوصفين، كفى ذلك فى إثبات الحكم المرتب على السبب، فلا حاجة إلى ما به الاختلاف بين الوصفين، وإن كانت الحكمة

(١) انظر فى ذلك: الإحكام للآمدى (٥٦/٤)، وتحقيق المأمول (ص٤٥٩).

الجامعة مضطربة خفية لا ضابط لها، امتنع الجمع بها إجماعًا؛ لاحتمال التفاوت بين الوصفين.

ولو أمكن الاعتماد عليها فى ذلك، لأمكن الجمع بها بين الأصل والفرع فى إثبات الحكم المرتب على السبب فى الأصل، وهو خلاف الإجماع.

المسألة السادسة

ذهب قوم إلى جواز إجراء القياس فى جمع الأحكام الشرعية، ومنع منه الباقون، وهو المختار؛ لأنه لو كان كل حكم يجرى فيه القياس، لزم أن يكون كل حكم من أحكام الأصول له أصل إلى غير النهاية، وأن يكون كل حكم معقول المعنى ليجرى فيه القياس، وأن يصح القياس فى الأسباب لكون السببية حكمًا على ما سبق، والكل باطل.

خاتمة

القياس لكونه مأمورًا به كما سبق، لا يخرج عن الوجوب، إما على بعض المجتهدين عينًا، أو على الكفاية، والندب، وهل هو موصوف بأنه من دين الله؟ قال به القاضى عبد الجبار، ومنعه أبو الهذيل، وأثبته الجبائى للواجب منه دون المندوب، والحق أنه إن أريد بالدين ما تعبدنا به أصلاً، فليس القياس من الدين، وإن أريد به ما تعبد به مطلقًا، فهو من الدين.

* * *

الباب الخامس فى الاعتراضات الواردة على القياس وجهات الانفصال عنها

أما الاعتراضات الواردة على قياس العلة، فخمسة وعشرون اعتراضًا:

الاعتراض الأول: الاستفسار: وهو شرح دلالة اللفظ المذكور ببعض صيغ الاستفهام، وشروط قبوله أن يبين السائل كون اللفظ مجملاً أو عربيًا؛ لأن الاستفهام عن الواضع عناد أو جهل، ولا يكلف المستدل نفى الإجمال والغرابة، إذا الأصل عدمه فى الألفاظ المستعملة بين أهل الاصطلاح، فلا يكفى السائل فى بيان الإجمال والغرابة ادعاء عدم فهمه له لظهور العناد فيما كان غالب الاستعمال بين النظار، ويكفيه فى بيانه التردد بين احتمالين، ولا يكلف التسوية بينهما لتعذر ذلك عليه، وإمكان بيان الترجيح على المستدل، وللمستدل فى دفع الغرابة أن يبينها السائل بطريقها التفسير، وفى دفع

الإجمال مع تعدد محامل اللفظ إن أمكن، وبيان ظهور أحدهما إما بالنقل أو بالشهرة أو بطريق إجمالى مطرد، وهو أن يقول: الأصل نفى الإجمال عن اللفظ، والمجاز وإن كان خلاف الأصل، غير أن محذور الإجمال أتم من محذور المجاز، وقد عرف ما فيه فيما تقدم، أو بأنه يجب اعتقاد كونه متواطئًا نفيًا للتجوز والاشتراك المخالف للأصل.

الاعتراض الثانى: فساد الاعتبار: وهو ما يتعذر اعتباره فى بناء الحكم عليه، كما إذا كان القياس مخالفًا للنص. وجوابه بالطعن فى سند النص مع الإمكان، وبمنع الظهور، أو غير ذلك من الاعتراضات السابقة على النصوص.

الاعتراض الثالث: فساد الوضع: وهو أن لا يكون القياس على الهيئة الصالحة لاعتباره فى ترتيب الحكم عليه، كتلقى التضييق من التوسيع، والتخفيف من التغليظ، والإثبات من النفى، وبالعكس، أو أن تكون العلة فى القياس مقتضية لنقيض الحكم المرتب عليها، وعلى هذا فكل فاسد الوضع فاسد الاعتبار، ولا عكس؛ لأن فاسد الاعتبار قد يكون صحيح الوضع، وإن تعدد اعتباره فى الحكم باعتبار أمر خارج عنه كما عرف، لكن قد يتجه على المثال الأخير أن يقال: اقتضاء العلة لنقيض الحكم المرتب عليها إن كان من جهة اقتضائها للحكم المرتب عليها، فيلزمه أن لا يكون وصف المستدل مقتضيًا لحكمه لاستحالة اقتضاء الوصف الواحد من جهة واحدة لحكمين مختلفين، ويرجع حاصل السؤال إلى منع دلالة العلة على الحكم، وإن كان ذلك من جهة أخرى، فإن لم تكن معتبرة، فلا تقع فى معارضة جهة المستدل لكونها معتبرة، وإن كانت معتبرة، فإن أورد المعترض ذلك فى معرض المعارضة، فقد انتقل عن سؤاله إلى غيره، وإن بقى مصرًا على السؤال الأول، فلا يحتاج المستدل إلى الترجيح لكونه خاصًا بسؤال المعارضة.

الاعتراض الرابع: منع حكم الأصل: ويجب تأخره عن الأسئلة المتقدمة، إذ هو نظر فى تفصيل القياس، والنظر فى المتقدم من جهة الجملة، وهل يعد المستدل منقطعًا بتوجه منع حكم الأصل؟ منهم من أوجب ذلك؛ لأنه لا يكون منتفعًا بالقياس دون الدلالة على محل المنع، وهو انتقال من مسألة إلى مسألة، ومنهم من أوجب الانقطاع إن كان المنع ظاهرًا دون ما إذا كان خفيًا، ومنهم من أوجب اتباع عرف المكان الذى هو فيه. والمختار وهو مذهب الأكثر، أنه لا يعد منقطعًا مع إقامة الدليل على محل المنع؛ لأن حكم الأصل أحد أركان القياس، وما يتوقف عليه الحكم فى الفرع، فلا يعد منقطعًا

بالدلالة عليه كغيره من الأركان إجماعًا، ولا يكفيه أن يقول: إنما قست على أصلى، كما قاله الشيخ أبو إسحاق الشيرازى، إن كان مقصود من ذكر بالدليل إلزام الخصم بالانقياد إليه لعدم الفائدة فيه، وبعد الدلالة على حكم الأصل لا يعد الأصل منقطعًا بمجرد ذلك كما ذهب إليه قوم، إلا أن يعجز عن الاعتراض عليه.

الاعتراض الخامس: التقسيم: وهو ترديد اللفظ بين احتمالين مستويين، واختصاص كل احتمال باعتراض مخالف للاعتراض على الآخر، وإلا فلو كان اللفظ فى أحد الاحتمالين أظهر من الآخر، وجب تنزيل اللفظ عليه، ولو اشتركا فى اعتراض واحد، لم يكن للتقسيم معنى، ويكفى السائل فى بيان استواء الاحتمالين إطلاق اللفظ عليهما لا غير كما سبق فى سؤال الاستفسار، ولو أراد السائل سؤال التقسيم على ما لم يدل عليه لفظ المستدل، كما لو قال: متى يثبت الحكم بما ذكرت إذا وجد المعارض، أو إذا لم يوجد، الأول ممنوع، والثانى مسلم، فهو غير متجه؛ لأنه إن أورد ذلك مع تقرير وجود المعارض، فهو سؤال المعارضة، ولا حاجة إلى التقسيم، وإن أورده فى معرض المطالبة بنفى المعارض، فلا يخفى أن الأصل عدم المعارض، وعلى مدعيه بيانه.

وللمجيب فى دفع سؤال التقسيم بيان اتحاد مدلول اللفظ، أو أنه ظاهر فى أحد الاحتمالين إما بحكم الوضع، أو عرف الاستعمال لغة، أو شرعًا، أو بالقرينة، أو بطريق الإجمال كما سبق فى السؤال الأول، أو بأن يعين احتمالاً آخر له، وينزل كلامه عليه، وإن لم يكن السائل قد احترز عن ذلك بأن قال: إن أردت هذا فمسلم، وإن أردت غيره فممنوع، أو بأن ينزل كلامه على أحد الاحتمالين، ويقدح فيما ورد عليه من الاعتراض، وإن أمكنه تنزيل كلامه على القسمين فلينزله على الأسهل منهما خفظًا للكلام عن الخبط والنشر، وبالجملة فإيراد التقسيم بعد الاستفسار. والجواب عنه إما بدفع الإجمال، أو بتعيين إرادة بعض المحامل لا يكون متجهًا.

الاعتراض السادس: منع وجود العلة فى الأصل: جوابه بذكر ما يدل عليه، وإن فسر لفظه بما له وجود فى الأصل مع عدم احتمال لفظه له، فهو غير مقبول لغة، كيف وأن استرواحه إليه أولاً مشعر بإرادة مدلوله، والعدول عنه عند العجز عن تقريره عين الانقطاع.

الاعتراض السابع: المطالبة بتأثير الوصف الجامع فى القياس: وهو من الأسئلة المهمة، وقد اختلف فى قبوله، والمختار قبوله؛ لأن الحكم فى الفرع إنما يثبت بالوصف الجامع،

وقد بان أن الجامع لابد وأن يكون فى الأصل، بمعنى الباعث لا بمعنى الأمارة، فمهما لم يبين المستدل تأثيره، تعذر بناء حكم الفرع عليه. فإن قيل: ما ذكرتموه معارض بما يدل على المنع من قبوله، وذلك لأنا لو قلنا: سؤال المطالبة بتأثير العلة، لزم التسلسل لوروده على دليل التأثير ودليل دليله، ولأنه لا معنى للقياس سوى رد الفرع إلى الأصل بالجمع، وقد تحقق ذلك وخرج المستدل عن وظيفته، ولأن الأصل أن كل ما يثبت الحكم فى الأصل عقيبه أن يكون علة، فمنكره يحتاج إلى البيان، ولأن عجز المعترض عن الاعتراض على الوصف المذكور دليل صحته كالمعجزة، ولأنا بحثنا فلم نجد سوى هذا الوصف، والحكم لابد له من علة، فكان علة.

والجواب عن الأول أن التسلسل منقطع بذكر ما يفيد الظن من الطرق المبينة فى إثبات العلة. وعن الثانى بمنع تحقق القياس بجامع غير مؤثر. وعن الثالث بمنع الأصالة علية كل ما يثبت الحكم معه، بل الأصل عدم عليته. وعن الرابع أنه معارض بعجز المستدل عن تصحيح العلة. وعن الخامس أنه من جملة طرق إثبات العلة.

الاعتراض الثامن: سؤال عدم التأثير: وهو أبدأ وصف فى علة الأصل مستغنى عنه فى حكم الأصل، أم لكونه فرضًا محضًا، ويسمى عدم التأثير فى الوصف، أو مؤثرًا قد استغنى عنه فى حكم الأصل بغيره، ويسمى التأثير فى الأصل، وهو بعينه عدم التأثير فى الحكم أو لعدم اطراده فى جميع صور النزاع، ويسمى عدم التأثير فى محل النزاع، وحاصله عدم التأثير فى الوصف يرجع إلى سؤال المطالبة، وعدم التأثير فى الأصل يرجع إلى سؤال المعاضرة فى الأصل، وعدم التأثير فى محل النزاع يرجع إلى منع الغرض فى الدليل، وقد عرفنا ما فيه فى علم الجدل.

الاعتراض التاسع: القدح فى مناسبة الوصف المعلل به بما يعارضه من المفسدة اللازمة من ترتيب الحكم على وفقه: وقد سبق الكلام عليه فيما تقدم.

الاعتراض العاشر: منع صلاحية إفضاء الوصف المعلل به إلى الحكمة المطلوبة من ترتب الحكم على وفقه: وجوابه بما يدل على الإفضاء، ويختلف ذلك باختلاف المسائل.

الاعتراض الحادى عشر: منع ظهور الوصف المعلل به، كما لو كان التعليل بالقصد أو الرضى: وجوابه الدلالة على ظهوره بما يدل عليه من الصيغ والأفعال الظاهرة المنضبطة.

الاعتراض الثانى عشر: منع انضباط الوصف المعلل به: وجوابه ببيان كونه مضبوطًا بنفسه أو بضابطه.

الاعتراض الثالث عشر: النقض: وهو تخلف الحكم عما علل به من الوصف، وقد أشرنا إلى تفصيل القول فيه فى تخصيص العلة، ويختص هذا السؤال هاهنا بأجوبة أخرى:

الأول: منع وجود العلة فى صورة النقض، وهل للمعترض الدلالة بعد المنع على وجودها؟ منهم من منع من ذلك؛ لما فيه من قلب القاعدة بجعل المعترض مستدلاً وبالعكس، ومنهم من جوزه، إذ به يتحقق تمام سؤاله، والمختار جوازه إن تعذر عليه الاعتراض بغيره تحقيقًا لمقصود النظر وإلا فلا، لما فيه من قلب القاعدة مع إمكان حصول المقصود دونها، لكن إن كان ما دل به المستدل على وجود العلة فى محل التعليل موجودًا فى النقض، فليس للمعترض أن يقول: قد انتقض دليل العلة لما فيه من الانتقال عن النقض على العلة إلى النقض على دليلها، بل لو قال ابتداء للمستدل: إما أن تعتقد وجود العلة فى هذه الصورة أو لا تعتقد، فإن كان الأول، فالعلة منقوضة، وإن كان الثانى، فدليل العلة يكون منقوضًا كان متجهًا.

الثانى: منع تخلف الحكم فى صورة النقض، والقول فى جواز دلالة المعترض على تخلف الحكم فى صورة النقض كما مضى فى العلة.

الثالث: أن يبين فى صورة النقض معارضًا للعلة يقتضى نفى الحكم، والأولى التعرض فى الدليل لنفى المعارض إذا كان متفقًا عليه جريًا على قاعدة الناظر مع نفسه لما حققناه فى الجدليات.

الرابع: أن يبين أن تخلف الحكم عن العلة إنما كان بطريق الاستثناء كما سبق تعريفه، وإن كان النقض على أصل المستدل لا غير، فيختص بجواب آخر، وهو أن النقض من قبيل المعارض لدليل العلة، والعلة معتبرة بالإجماع بخلاف تخلف الحكم عنها فلا مساواة، وإن بين المعترض تخلف الحكم عن العلة على أصل نفسه، فلا اتجاه له لكون العلة حجة عليه فى كل ما ينازع فيه.

الاعتراض الرابع عشر: الكسر: وقد ذكرناه وجوابه فى شروط العلة.

الاعتراض الخامس عشر: المعارضة فى الأصل بوصف زائد على ما علل به المستدل لا وجود له فى الفرع، إما على وجه يكون مستقلاً بالتعليل، أو داخلاً فى العلة مع

الصلاحية: وقد ذهب قوم إلى منع قبوله بناء على جواز تعليل حكم الأصل بعلتين، والمختار قبوله، وعليه الأكثر، وذلك لأنه إذا وجد فى الأصل وصفان صالحان لا جائز أن يكون كل واحد منهما علة مستقلة لما تقرر قبل، وإن كان أحدهما مستقلاً دون الآخر فلا أولوية، وإن كان التعليل باجتماعهما، فلا وجود للعلة فى الفرع، فلا تعدية، وهل يجب على المعترض نفى ما عارض به فى الأصل على الفرع؟ اختلفوا فيه، والمختار أنه إن قصد بذلك الفرق بين الأصل والفرع، فلابد من نفيه على الفرع، وإن قال: إن هذا الوصف قد دل الدليل على إدراجه فى التعليل، فإن لم يكن محققًا فى الفرع، فقد ثبت الفرع، وإن كان موجودًا فيه كان ما وقع به التعليل أولاً بعض العلة لا كلها، كان الإشكال متجهًا، هذا كله فيما إذا كان المقيس عليه أصلاً واحدًا.

وإن كان متعددًا، فمنهم من منع منه؛ لما فيه من انتشار الكلام، ومنهم من جوزه تقوية للظن، ومن جوز ذلك اختلفوا فى جواز الاقتصار على المعارضة فى أصل واحد نظرًا إلى بطلان ما التزمه المستدل من صحة القياس على الكل، وحصول مقصوده من صحة قياس واحد، ومن أوجب التعميم اختلفوا فى وجوب اتحاد المعارض فى الكل، واختصاص كل أصل بمعارض نظرًا إلى انتشار الكلام والتيسر على المعترض، وعلى الخلاف فى جواز الاقتصار فى المعارض على أصل واحد أو لا، يكون الخلاف فى جواز اقتصار المستدل فى الجواب عن المعارض فى أصل واحد أو لا. وجوابه بمنع الوجود أو التأثير إن أمكن، أو أنه ملغى فى جنس الأحكام، أو الحكم المعلل، أو أن وصف المستدل قد استقل بالحكم صورة دون الوصف المعارض به، أو أنه أرجح على معارضه بطريق من طرق الترجيحات، ومع ذلك فتعذر التعليل بالمعارض بجهة الاستقلال لما فيه من إلغاء الراجح، واعتبار المرجوح، ويتعذر إدراجه فى العلة؛ لما يلزمه من إلغاء الراجح فى الفرع ضرورة اعتبار المرجوح.

الاعتراض السادس عشر: سؤال التركيب: وقد سبق تقريره وجوابه فى شروط القياس.

الاعتراض السابع عشر: سؤال التعدية: وحاصله يرجح إلى المعارضة بما هو متعد فرعًا يقول به المعترض دون المستدل، وهو مساو فى التعدية لوصف المستدل، وجوابه كما سبق فى المعارض الذى ليس بمتعد.

الاعتراض الثامن عشر: فى منع وجود العلة فى الفرع: وجوابه كجواب منع وجودها فى الأصل.

الاعتراض التاسع عشر: المعارضة فى الفرع بما يقتضى نقيض حكم المستدل من نص أو غيره: وقد منع من قبوله قوم؛ لما فيه من قلب المعترض مستدلاً وبالعكس، والمختار قبوله، وعليه الأكثر؛ لتحقق هدم كلام المستدل به، ولاسيما إذا تعين ذلك طريقًا فى الاعتراض. والجواب بكل ما للمعترض أن يعترض به لو كان المستدل مستروحًا إليه، وإلا فبالترجيح، ولا يجب عليه ذكر الترجيح ابتداء كما ذهب إليه قوم، وإن توقف إعمال دليله عليه بتقدير المعارضة، إلا أن يكون ما به الترجيح داخلاً فى مفهوم العلة حتى لا يكون معللاً ببعض العلة.

الاعتراض العشرون: الفرق: وهو عند أبناء زماننا يرجع إلى المعارضة فى الأصل والفرع، وقد عرفنا ما فيهما، وعند بعض المتقدمين عبارة عن الجمع بين المعارضة فى الأصل والفرع والأمر فى الاصطلاح قريب.

الاعتراض الحادى والعشرون: إذا اختلف الضابط بين الأصل والفرع مع اتحاد الحكمة: فقد يقال بامتناع التعدية لعدم علة الأصل فى الفرع، وجوابه إما ببيان الاتحاد بينهما فى ضابط مشترك بينهما، أو ببيان أن إفضاء ضابط الفرع إلى الحكمة أتم من ضابط الأصل، فكان أولى بإثبات الحكم.

الاعتراض الثانى والعشرون: عكس الذى قبله، وجوابه بمنع التفاوت فى الحكمة إن أمكن، أو بأن التعليل إنما وقع بالضابط المشتمل على الحكمة المشتركة وإلغاء القدر الزائد بطريقة.

الاعتراض الثالث والعشرون: إذا كان حكم الفرع مخالفًا لحكم الأصل، فقد يقال بتعذر الإلحاق، بناء على أن القياس تعدية حكم الأصل إلى الفرع، ومع الاختلاف فلا تعدية، وجوابه ببيان اتحاده نوعًا أو جنسًا، وإلا فالقياس باطل، وإن كان مختلفًا فيه.

الاعتراض الرابع والعشرون: قلب الدليل، وهو أن يبين القالب أن ما ذكره المستدل يدل عليه، ولا يدل له أو له وعليه، والأول قلما يتفق له مثال فى الشرعيات فى غير المنصوص، كما لو استدل الحنفى فى توريث الخال بقوله عليه السلام: «الخال وارث من لا وارث له»، فقال المعترض: المراد به نفى توريث الخال بطريق المبالغة، كما فى قولهم: الجوع زاد من لا زاد له، والصبر حيلة من لا حيلة له، والمراد به نفى كون الجوع زادًا والصبر حيلة، وإلا فلو كان المراد به الميراث، فقوله: «لا وارث له»، إن كان المراد به

كل وارث سوى الخال، فهو ممتنع لأرثه مع الزوج والزوجة، وإن كان المراد به نفى كل وارث من العصبات، فلا فائدة لتخصيص الخال بالذكر؛ لأن غيره من ذوى الأرحام كذلك وهو شبيه بفساد الوضع.

والثانى فإما أن يتعرض القالب فى القلب لتصحيح مذهب نفسه، أو لإبطال مذهب المستدل، فإن كان الأول، فهو كما لو استدل الحنفى فى مسألة الاعتكاف بقوله: لبث محض، فلا بكون قربة بنفسه، كالوقوف بعرفة، فقال القالب له: لبث محض، فلا يشترط الصوم فى صحته كالوقوف بعرفة، وإن كان الثانى، فإما أن يتعرض لإبطاله صريحًا أو بطريق الملازمة، فالأول كما لو قال الحنفى فى مسألة مسح الرأس: عضو من أعضاء الطهارة، فلا يكتفى فيه بأقل من مسح ما ينطبق عليه الاسم كسائر الأعضاء، فقال القالب: عضو من أعضاء الطهارة، فلا يتقدر بالربع كسائر الأعضاء. والثانى كما لو قال الحنفى فى مسألة بيع الغائب: عقد معاوضة، فيصح مع الجهل بالمعوض كالنكاح، فقال القالب: عقد معاوضة، فلا يشترط فيه خيار الرؤية كالنكاح، فإنه يدل على نفى الصحة لانتفاء لازمها عند القائل بها، وهو خيار الرؤية، ويلتحق بهذا الضرب من القلب.

ومثاله ما لو قال الحنفى فى مسألة إزالة النجاسة بالخل: مائع طاهر مزيل للعين والأثر، فتستوى فيه طهارة الحدث والخبث، كالماء حيث إنه يلزم من التسوية بين الحدث والخبث عدم حصول الطهارة بالخل فى الخبث لعدم حصولها به فى الحدث، وأعلى مراتب هذه الضروب الأول، ثم الثانى، ثم الثالث، ثم الرابع، وما عدا القسم الأول، فهو معارضة نسأت من دليل المستدل، وقد اختلف فى قبوله، والمختار رده، لا لما قيل من أن المعترض إن تعرض فى القلب لنقيض حكم المستدل فلا يمكن اعتباره بأصل المستدل، لاستحالة اجتماع النقيضين فى محل واحد، وإن لم يعترض لنقض حكمه، فلا يقدح فى الدليل، فإنه لا يتعذر القياس على أصل المستدل، مع التعرض لنقيض حكمه، كما ذكرناه من مثاله فى إزالة النجاسة، وبتقدير أن لا يتعرض لنقيض حكمه لا يخرج بذلك عن أن يكون قادحًا فى الدليل إذا كان ما تعرض لنفيه من لوازم حكم المستدل، كما ذكرنا فى المثال فى بيع الغائب، وهو مثال التسوية، بل إنما يمتنع قبوله من جهة أن المعترض قد اعترف باقتضاء الدليل لما رتبه عليه من الحكم، وعند ذلك فإما أن يكون مقتضيًا لمقابل ذلك الحكم من الجهة التى تمسك بها المستدل، أو من جهة

أخرى، الأول محال لاستحالة اقتضاء العلة من جهة واحدة للحكم ونقيضه، والثانى فخارج عن القلب، بل هو معارضة بدليل منفصل.

الاعتراض الخامس والعشرون: القول بالموجب: وهو عبارة عن تسليم ما اتخذه المستدل حكمًا لدليله مع استبقاء محل النزاع، ثم الحكم المرتب على الدليل، إما أن يكون هو الحكم المنقول عن إمامه، أو إبطال مدرك الخصم، فالأول كما لو قال الشافعى فى الملتجىء إلى الحرم: وجد سبب جواز استيفاء القصاص فكان جائزًا، فقال الحنفى: أنا قائل بموجب هذا الدليل، فإن استيفاء القصاص جائز، وإنما أنازع فى جواز هتك حرمة الحرم. والثانى كما لو قال الشافعى فى مسألة استيلاد الأب جارية ابنه وجوب القيمة لا يمنع من إيجاب المهر، كاستيلاد أحد الشريكين، فقال الحنفى: أقول بموجبه، وأن وجوب القيمة ليس مانعًا من وجوب المهر، فإن النزاع إنما هو فى وجوب المهر، ولا يلزم من انتفاء مانعية ما ذكروه وجوبه لجواز عدم مقتضيه، وهل يجب عليه إبداء مأخذ آخر لنفى الحكم حذرًا من عناده؟ اختلفوا فيه، والمختار أنه لا يجب عليه ذلك لكونه عدلاً، وهو أعرف بمأخذه، فوجب تقليده فى ذلك.

وجواب القول بالموجب على وجه يشترك فيه النوع الأول والثانى بيان اشتهار المسألة بالخلاف فيما فرض الكلام فيه، أو أن يكون المعترض قد فرض الكلام معه فى ذلك الحكم عند الفتوى، أو أن محل النزاع لازم عند حكم دليله بطريقة، ويختص النوع الأول بأن يقول للمعترض: ما ذكرته فيه تغيير كلامى عن ظاهره، فلا يكون ما ذكرته قولاً بمدلوله، وذلك بأن يكون قد صرفه عن ظاهره، إما بحكم الوضع، أو بالقرينة إلى غيره، أو حمله على بعض مدلولاته، ويسمى القول بالموجب فى صورة، وقد ذكرنا أمثلة ذلك فى الكتاب المطول، وإذا عرف ذلك، فلا يخفى ما يتجه على قياس الدلالة، والقياس فى معنى الأصل من جملة هذه الاعتراضات، وطرق الانفصال عنها.

* * *

خاتمة لهذا الباب فى ترتيب الأسئلة الواردة على القياس

وهى إما أن تكون من جنس واحد، أو مختلفة، فإن كان الأول، فقد اتفق الكل على جواز إيرادها معًا، وإن كان الثانى، فإن أوردت غير مرتبة، فالأكثر على جواز إيرادها معًا، غير أهل سمرقند، فإنهم أوجبوا الاقتصار على الواحد منها حفظًا للكلام عن النشر، ويلزمهم على ذلك ما لو كانت الأسئلة من جنس واحد، وإن أوردت مرتبة،

فمذهب الأكثر الاقتصار على جواب الأخير منها لما فيه من النزول عن المتقدم عليه من الأسئلة، والمختار جواز الجميع بأن يورد المطالبة مثلاً بعد منع وجود الوصف مقدرًا للنزول عن الأول تكثيرًا للفائدة، وإظهارًا للفقه، لا أنه نزول عن الأول حقيقة.

وإذا جاز ذلك، فالأولى أن يبدأ بالاستفسار ليعرف مدلول اللفظ، ثم بفساد الاعتبار، إذ هو نظر فى الدليل من جهة الجملة، لا من جهة التفصيل، ثم فساد الوضع لكونه أخص من فساد الاعتبار، ثم منع حكم الأصل؛ لأنه نظر فيه من جهة التفصيل، فكان مؤخرًا عما قبله، ثم منع وجود علة الأصل؛ لأنه نظر فيما هو مفرع عن حكم الأصل، ثم المطالبة بتأثير الوصف وعدم التأثير، والقدح فى المناسبة، والتقسيم وكون الوصف غير ظاهر ولا منضبط، وكون الحكم غير مفض إلى المقصود منه لكون هذه الأسئلة صفة وجود العلة، ثم النقض والكسر لكونه معارضًا لدليل العلة، ثم المعارضة فى الأصل والتعدية والتركيب؛ لأنه معارض بالعلة، ثم منع وجود العلة فى الفرع، ومخالفة حكمه بحكم الأصل، ومخالفته للأصل فى الضابط، أو الحكمة والمعارضة فى الفرع، وسؤال القلب لكونه نظرًا فيما يتعلق بالفرع التابع للأصل، ثم القول بالموجب لتضمنه تسليم كل ما يتعلق بالدليل المثمر له.

* * *

القسم الخامس فى الاستدلال وأنواعه

وهو عبارة عن دليل ليس بنص ولا إجماع ولا قياس، وهو على أنواع:

النوع الأول

منها قولهم: وجد السبب فيثبت الحكم، فإنه دليل؛ لأن الدليل ما يلزمه المطلوب بتقدير تحققه قطعًا أو ظاهرًا، وما ذكر كذلك، والمطلوب وإن توقف وجوده على الدليل فى أحد الصور، فوجود الدليل غير متوقف على وجوده، بل يميزه فى نفسه فلا دور، وليس نصًا، ولا إجماعًا، ولا قياسًا؛ لاحتمال تقرير سببيته بنص أو إجماع، وفى معناه وجد المانع وفات الشرط وانتفت المدارك، فلا حكم.

النوع الثانى

ما كان مؤلفًا من أقوال يلزم عن تسليمها بذاتها تسليم قول آخر، وهو منقسم إلى اقترانى واستثنائى، إما متصلاً أو منفصلاً، وقد ذكرنا شروط كل واحد من هذه الأقسام، وعدد ضروبه بما فيه مقنع وكفاية فى إبكار الأفكار، ولا يخفى ما يتجه على

كل واحد من هذه الضروب من الاعتراضات وطرق الانفصال عنها.

النوع الثالث

استصحاب الحال[(١)]، وفيه مسألتان:

المسألة الأولى

ذهب أكثر الحنفية، وأبو الحسين البصرى، وجماعة من المتكلمين إلى امتناع الاحتجاج باستصحاب الحال، وذهب المزنى، والصيرفى، والغزالى، وجماعة من أصحاب الشافعى إلى كونه حجة، وهو المختار، وقد ذكرنا فى ذلك مسالك متعددة فى الكتاب المطول، لكنا نقتصر هاهنا على ما يليق بهذا المختصر، وهو أن العقلاء وأهل العرف إذا تحققوا وجود شىء أو عدمه وله أحكام خاصة به، فإنهم يسوغون الحكم بها فى المستقبل من زمان ذلك الأمر، حتى أنهم يجيزون مراسلة من عرفوا وجوده قبل ذلك بمدد، وإنفاذ الودائع إليه، ويشهدون فى الحالة الحالية بالدين على من أقر به قبل تلك الحالة إلى غير ذلك، ولولا أن الأصل بقاء ما كان على ما كان لما ساغ لهم.

فإن قيل: إنما كان ذلك تجوزًا منهم لاحتمال إصابة الغرض فيما فعلوا، كما يستحسنون الرمى إلى الغرض لقصد الإصابة، لاحتمال وقوعها، وإن كانت الإصابة مرجوحة لا راجحة، أما أن يكون ذلك لظن بقاء ما كان فلا. سلمنا دلالة ما ذكرتموه على أن الأصل فى كل متحقق دوامه، لكنه معارض بما يدل على نقيضه، وبيانه أنه لو كان الأصل فى كل متحقق دوامه، لكان حدوث جميع الحوادث على خلاف استصحاب العدم، ولما قدمت بينة الإثبات على بينة النفى لاعتضاد بينة النفى بالعدم الأصلى، ولإجزاء عتق العبد الذى انقطع خبره عن الكفارة، وليس ذلك مذهبًا لكم.

سلمنا أن الأصل بقاء ما كان، لكن إن قلتم: إنه مغلب على الظن، فالأصل عدم غلبة الظن، وإن كان مفيدًا لأصل الظن، فلا يكون حجة، وإلا كانت شهادة العبيد والفساق حجة مقبولة، وهو ممتنع. سلمنا: أنه مغلب على الظن، لكن قبل ورود الشرع للأمر من ورود المغير بخلاف ما بعد ورود الشرع. والجواب عن الأول أن احتمال الخطر ظاهر فيما ذكرناه من صور الاستشهاد، فلو لم يكن ذلك مع ظن البقاء لما أقدموا

---

(١) الاستصحاب هو إبقاء ما كان على ما كان لعدم وجود المغير. انظر تفصيل المسألة فى: المستصفى للغزالى (٢١٧/١)، والبرهان لإمام الحرمين (١١٣٥/٢)، والإحكام للآمدى ١٢٧/٤)، تيسير التحرير (١٧٧/٤).

عليه على ما هو المألوف من أحوال العقلاء، وإنما يجوز الإقدام لو أن الإصابة فيما لا خطر فى فعله كما ذكروه فى صورة الاستشهاد لقصد الندوب حتى تحصل الإصابة غالبًا.

وعن المعارضة أما الحوادث، فإنما خالفنا فيها الأصل لوجود السبب الموجب للحدوث، ولا يخفى أن مخالفة الدليل لمعارض أولى من إبطاله بالكلية، وأما تقديم الشهادة المثبتة على النافية، إنما كان لاطلاع المثبت على سبب موجب لمخالفة البراءة الأصلية لم يطلع عليه النافى لإمكان حدوثه حالة غيبته. وأما مسألة العبد فممنوعة، وأما رد الشهادة فيما ذكروه من الصور، فلم يكن لعدم صلاحيتها، بل لعدم اعتبارها. وعن السؤال الأخير أن بعد ورود الشرع إذا لم تقف على دليل مخالف للأصل بعد البحث التام، بقيت غلبة الظن ببقاء ذلك الأصل، وإن كانت غلبة الظن قبل ورود الشرع أتم.

المسألة الثانية

منع الغزالى وجماعة من الأصوليين من استصحاب حكم الإجماع فى محل الخلاف، وجوزه آخرون، وهو المختار، وذلك كاستصحاب أصحابنا حكم الطهارة المجمع عليها قبل خروج الخارج النجس من غير السبيلين بعد خروجه؛ لأنه حكم ثابت، والأصل فى كل متحقق دوامه لما سبق فى المسألة التى قبلها. فإن قيل: ثبوت الطهارة فى محل النزاع يستدعى دليلاً، والأدلة كما ذكرتموه منحصرة فى النص والإجماع والقياس والاستدلال كما سبق، ولم يوجد شىء منها فى محل النزاع. قلنا: وإن سلمنا الحصر فيما ذكروه، لكن لا نسلم أن الاستصحاب خارج عن الاستدلال، وإذا أتينا على ما أردناه من تحقيق الأدلة الصحيحة هو ما يتعلق بها، فلابد من بيان ما ظن أنه دليل صحيح، وليس كذلك، وذلك أربعة أنواع:

النوع الأول شرع من قبلنا

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى

اختلفوا فى النبى ﷺ قبل البعثة، هل كان متعبدًا بشرع أحد من الأنبياء قبله؟ فنفاه أبو الحسين البصرى، وجماعة من المتكلمين، وأثبته آخرون، لكن شرع نوح، أو إبراهيم،

أو موسى، أو عيسى؟ اختلفوا فيه، وتوقف القاضى عبد الجبار، والغزالى، وجماعة من الأصوليين فى ذلك، والمختار جوازه عقلاً ونفيه شرعًا، أما الجواز العقلى، فلما عرف تقريره مرارًا، وأما عدم الوقوع، فلأن ذلك يستدعى دليلاً، والأصل عدمه. فإن قيل: دليل تعبده بشرع من قبله أمران:

الأول: أن كل من سبق من المرسلين دعى إلى شرعه كل المكلفين، فكان النبى ﷺ داخلاً فى ذلك العموم.

الثانى: أنه عليه السلام كان قبل البعثة يصوم، ويصلى، ويحج، ويزكى، ويأكل اللحم، ويركب البهائم ويستسخرها، ويتجنب الميتة، وذلك كله إنما يرشد إليه الشرع دون العقل.

والجواب عن الأول بمنع صحة ما ذكروه؛ لأنه يستدعى نقلاً صحيحًا، والأصل عدمه، وبتقدير صحته، فيحتمل أن زمان نبينا قبل البعثة كان زمان فترة واندراس الشرائع وتبديلها، وتعذر التكليف بها لعدم نقلها على وجهها، ولذلك بعث عليه السلام. وعن الثانى بمنع صحة ما نقلوه من تعبده بما ذكرناه فى جواب الاعتراض الذى قبله وبتقدير صحته، فلعل ذلك كان من تلقاء نفسه النفيسة تشبهًا بمن سبق من الأنبياء، لا أنه كان متعبدًا به. وأما أكل اللحم، وذبح الحيوان، وغير ذلك مما نقلوه، فإنما كان لأنه لا تحريم قبل ورود الشرع، وتجنبه لأكل الميتة إنما كان بطريق العيافة، كعيافته لحم الضب، لا لأنه كان محرمًا عليه شرعًا.

المسألة الثانية

المنقول عن بعض الشافعية، وبعض الحنفية، وعن أحمد فى إحدى الروايتين، أن النبى وأمته بعد البعث كانوا متعبين بشرع من تقدم بطريق الوحى إليه بذلك، لا من جهة كتبهم المبدلة ونقل أربابها، وذهبت الأشاعرة والمعتزلة إلى منعه، وهو المختار، وذلك لأنه لو كان متعبدًا باتباع شرع من قبله، إما فى الكل أو فى البعض، لما نسب شىء من شرعنا إليه على التقدير الأول، ولا كل الشرع على التقدير الثانى، كما لا ينسب شرعه عليه السلام إلى من هو متعبد بشرعه من أمته، وهو خلاف إجماع المسلمين.

فإن قيل: إنما ينسب إليه ما كان متعبدًا به من الشرائع بأنه من شرعه بطريق التجوز لكونه معلومًا لنا من جهته، وإن لم يكن من شرعه. سلمنا دلالة ما ذكرتموه على ما

ذكرتموه، لكنه معارض بما يدل على نقيضه من الكتاب والسنة. أما الكتاب، فقوله تعالى فى حق الأنبياء: ﴿**أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده**﴾ [الأنعام: ٩٠]، أمر النبى باقتداء هداهم وشرعهم من هداهم، ﴿**إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح**﴾ [النساء: ١٦٣]، ﴿**شرع لكم من الدين ما وصى به نوحًا**﴾ [الشورى: ١٣]، ﴿**ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفًا**﴾ [النحل: ١٢٣]، ﴿**إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون**﴾ [المائدة: ٤٤]، والنبى من جملتهم.

وأما السنة، فقد روى عنه عليه السلام أنه رجع إلى التوراة فى رجم اليهود، وأنه قال فى القصاص فى سن كسرت: «كتاب الله يقضى بالقصاص»، والقصاص فى السن لم يذكر فى غير التوراة، وأنه قال: «من نام عن صلاة أو نسيها، فليصلها إذا ذكرها»، وتلا قوله تعالى: ﴿**وأقم الصلاة لذكرى**﴾ [طه: ١٤]، وهو خطاب مع موسى. والجواب عن الأول أنه ترك الظاهر المتبادر إلى الفهم من غير دليل، فلا يقبل. وعن الآية الأولى أنه أمره باتباع هدى مضافًا إلى جميعهم، وذلك هو الإيمان بالله والتوحيد دون الشرائع المختلفة، وبتقدير أن يكون ما أمره باتباعه ما اتفقوا فيه من الشريعة، لكن بوحى مجدد، لا بطريق الاقتداء بهم.

وعن الثانية أنها دالة على أنه موحى إليه، كما أوحى إلى نوح وغيره، وليس فى ذلك دلالة على أنه أوحى إليه بغير ما أوحى به إلى نوح، وإن كان عينه، لكن بوحى مجدد. وعن الثالثة أن المراد بالدين المشروع، إنما هو التوحيد لا ما اندرس من شريعته، وبتقدير إرادة شرعه، لكن بوحى مجدد، وهو الجواب عن الرابعة أيضًا، ويتأيد ذلك بقوله: ﴿**وما كان من المشركين**﴾ [البقرة: ١٣٥]، ذكر ذلك فى مقابلة الملة المأمور باتباعها، والشرك إنما يقابل التوحيد لا الشريعة، وبقوله: ﴿**ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه**﴾ [البقرة: ١٣٠]، ولو كان المراد من لفظ الأحكام الشرعية، لكان كل من خالف إبراهيم من الأنبياء فيها سفيهًا، وهو ممتنع. وعن الخامسة أنه يجب حملها على ما هو مشترك بين جميع الأنبياء، وهو التوحيد، كيف وأن هذه الآيات متعارضة، وليس العمل بالبعض أولى من البعض.

وعن الخبر الأول أنه إنما رجع إلى التوراة فى تكذيب اليهود إنكارهم لذلك فيها. وعن الثانى بمنع أن كتابنا غير مشتمل على قصاص السن، ودليله قوله تعالى: ﴿**فمن اعتدى عليكم**﴾ [البقرة: ١٧٨] الآية. وعن الثالث أنه لم يذكر الخطاب مع موسى

لكونه موجبًا للقضاء عند النوم والنسيان، بل التنبيه على أن أمته مأمورة بذلك كأمر موسى، كيف وأن ما ذكروه معارض بقوله عليه السلام: «بعثت إلى الأسود والأحمر»، وكل نبى بعث إلى قومه، وهو لم يكن من قوم أحد من الأنبياء المتقدمين، فلا يكون متعبدًا بشريعة أحد منهم، وقوله لعمر: «لو أدركنى أخى موسى لما وسعه إلا اتباعى»، والمتبوع لا يكون تابعًا، وكما أنه لم يكن متعبدًا بشريعة من تقدم، لم يكن قبل البعثة على ما كان قومه عليه من عبادة الأصنام وغيرها باتفاق أئمة المسلمين.

* * *

النوع الثانى مذهب الصحابى

وفيه مسألتان:[1]

المسألة الأولى

وقع الاتفاق على أن مذهب الصحابى فى مسائل الاجتهاد لا يكون حجة على غيره من مجتهدة الصحابة إمامًا كان أو حاكمًا أو مفتيًا، واختلفوا فى كونه حجة على التابعين ومن بعدهم، فذهبت الأشاعرة، والمعتزلة، والشافعى فى أحد قوليه، وأحمد فى رواية، والكرخى إلى أنه ليس بحجة، وذهب مالك، وأبو بكر الرازى، والبرذعى من الحنفية، والشافعى فى قول، وأحمد فى رواية إلى أنه حجة مقدمة على القياس، وذهب آخرون إلى أنه إن خالف القياس، فهو حجة وإلا فلا، وآخرون إلى أن الحجة فى قول أبى بكر وعمر دون غيرهما، والمختار أنه ليس حجة مطلقًا، لا لما قيل من أنه لو وجب على التابعى اتباع مذهب الصحابى وتقديمه على القياس، لكان على خلاف قوله تعالى: ﴿**فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول**﴾ [النساء: ٥٩]، ولوجب على الصحابى المجتهد اتباعه لكونه مساويًا للتابعى فى الاجتهاد، ولكانت حجج الله مختلفة متناقضة لاختلاف الصحابة بالنفى والإثبات، ولقدم مذهب التابعى على القياس لكونه مساويًا للصحابى فى الاجتهاد، ولكان فيه تقليد المجتهد، وهو ممتنع كالصحابيين والتابعيين، لإمكان الجواب عن الأول أن اتباع مذهب الصحابى إنما يكون مع تعذر الرد إلى الله والرسول. وعن الثانى أنه لا يلزم من اتباع التابعى للصحابى لما بيناه من التفاوت بينهما فى علو الرتبة اتباع الصحابى للصحابى مع استوائهما. وعن الثالث لزوم

---

(١) انظر تفصيل ذلك فى: تيسير الوصول (١٧٦٣/٤)، جمع الجوامع (٣٥٤/٢)، الرسالة للشافعى (ص٦٥).

النصوص الظاهرة المختلفة عليه. وعن الرابع ما ذكرناه فى الاعتراض الثانى. وعن الخامس أنه لا يلزم من امتناع اتباع أحد المتساويين للآخر اتباع المرجوح للراجح، بل المعتمد فى ذلك أن الله تعالى أوجب الاعتبار، وأراد به القياس كما سبق تقريره، وذلك ينافى وجوب العلم بمذهب الصحابى وترك القياس.

فإن قيل: لا نسلم دلالة الآية على وجوب اتباع القياس بما سبق تقريره، وإن سلمنا لكنها معارضة بقوله تعالى: ﴿**كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر**﴾ [آل عمران: ١١٠]، أخبر عن الصحابة بذلك، والأمر بالمعروف واجب الاتباع، وبقوله عليه السلام: «أصحابى كالنجوم، بأيهم...» الحديث، وبقوله: «اقتدوا بالذين من بعدى...» الخبر، غير أنا أخرجنا من العموم الصحابى المجتهد، فبقينا عاملين به فيما عداه، وبإجماع الصحابة على عدم الإنكار على عبد الرحمن بن عوف، حيث ولى عثمان الخلافة بشرط الاقتداء بالشيخين ففعل.

وبالمعقول وهو أن الصحابى إذا خالف القياس، لابد له من مستند، ولا مستند وراء القياس سوى النقل، فكان مقدمًا على القياس. والجواب عن المنع ما سبق. وعن الآية أنها خطاب مع جملة الصحابة، فكان ما يأمرون به إجماعًا، ولا يلزم من كونه حجة مثله فى الواحد منهم. وعن الخبر الأول أنه لا عموم له فيما يقتدى بهم فيه حتى يعم ذلك المذهب، بل هو مطلق، وقد عمل فى الرواية عن النبى عليه السلام، وبه يكون الجواب عن الخبر الثانى. وعن الثالث أنه يجب حمله على الاقتداء بالشيخين فى غير المذهب لانعقاد الإجماع على امتناع اتباع المجتهد من الصحابة.

وعن الإجماع إنما لم ينكر أحد من الصحابة على عبد الرحمن وعثمان ذلك؛ لأنهم حملوا لفظ المتابعة على الاقتداء فى السيرة والسياسة، بدليل انعقاد الإجماع، وعلى أن مذهب الصحابى ليس حجة على غيره من الصحابة المجتهدين، وعن المعقول أنه لو كان مستنده فى ذلك النقل لأبداه ظاهرًا حتى لا يدخل تحت قوله عليه السلام: «من كتم علمًا نافعًا، ألجمه الله بلجام من نار»، فلم يبق غير الاجتهاد، فلا يكون حجة على مجتهد آخر.

المسألة الثانية

إذا ثبت أن مذهب الصحابى ليس بحجة، فقد اختلف قول الشافعى فى جواز تقليد

المجتهد للتابعى له، فمنعه فى الجديد، وأجازه فى القديم، غير أنه اختلف قوله فى اشتراط انتشار مذهبه نفيًا وإثباتًا، والمختار امتناع تقليده له مطلقًا، لما يأتى فى الاجتهاد.

* * *

النوع الثالث الاستحسان(١)

فقد احتج به الحنفية، وأنكره الباقون، وقد اختلف أصحاب أبى حنيفة فى معناه، فمنهم من قال: إنه عبارة عن دليل ينقدح فى نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه، ولا نزاع فى جواز التمسك بهذا إذا تحقق المجتهد كونه دليلاً شرعيًا، وإن عجز عن التعبير عنه، وإن نوزع فى إطلاق اسم الاستحسان عليه عاد النزاع إلى اللفظ، ومنهم من قال: إنه عبارة عن العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه، ويخرج من الاستحسان عندهم بالعدول عن موجب القياس إلى النص أو العادة.

ومنهم من قال: إنه عبارة عن تخصيص قياس بدليل أقوى منه، وحاصله يرجع إلى التمسك بالعلة المخصوصة، وقد عرف ما فيه. وقال الكرخى: إنه عبارة عن العدول فى مسألة عن مثل ما يحكم به فى نظائرها إلى خلافه لوجه هو أقوى، ويدخل فيه العدول عن حكم العموم إلى مقابله للدليل المخصص، فليس باستحسان عندهم. وقال أبو الحسين البصرى: الاستحسان ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ لوجه أقوى منه، وهو فى حكم الطارىء على الأول، وقد ذكرنا فى كتاب الأحكام ما فى قيوده من الاحتراز، وحاصله يرجع إلى تفسير الاستحسان بالرجوع عن حكم دليل خاص إلى مقابله بدليل طارىء عليه هو أقوى منه من نص، أو إجماع، أو غيره.

ولا معنى للنزاع فى صحة الاحتجاج بمثل هذا، وإن نوزع فى تلقيبه بالاستحسان، وكذا لا نزاع فى صحة الاحتجاج بمايفسر به الاستحسان من العدول عن حكم الدليل إلى العادة إن أريد بها ما اتفق عليه الأمة من أهل الاجتهاد، فإن حاصله راجع إلى الاحتجاج بالإجماع، وإن نوزع فى تلقيبه بالاستحسان دون عادة من ليس من أهل الاجتهاد.

وقوله تعالى: ﴿**الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه**﴾ [الزمر: ١٨]، لا دلالة فيه على وجوب اتباع الأحسن، وقوله تعالى: ﴿**واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم**﴾

---

(١) انظر تفصيل ذلك فى: الرسالة للشافعى (ص٥٠٧)، مختصر ابن الحاجب (٢/٢٨٨)، التلويح (٢/٨١).

[الزمر: ٥٥]، أمر باتباع المنزل لا غير، ولا نزاع فيه، وقوله عليه السلام: «ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن»، إشارة إلى المجمع عليه من الأمة، ولا نزاع فيه أيضًا، وإنما النزاع فيما يستحسنه الواحد منهم وإجماع الأمة على استحسان دخول الحمام من غير تقدير عوض للماء المستعمل، وتقدير مدة المكث، واستحسان شرب الماء من أيدى الساقين من غير تقدير فى الماء وعوضه، فليس مستند ذلك استحسانهم، بل ما هو سبب الاستحسان، وهو الدليل الشرعى الموجب لذلك، وهو وقوع ذلك فى زمن النبى عليه السلام مع علمه به، وتقريره عليه.

النوع الرابع المصالح المرسلة

وهى ما لم يشهد الشرع باعتبارها ولا إلغائها، وقد اتفقت الشافعية والحنابلة وأكثر الفقهاء على امتناع التمسك بها إلا ما نقل عن مالك، مع إنكار أصحابه لذلك عنه، والحق فى ذلك مذهب الجمهور؛ لأن ما لا يكون معتبرًا فى الشرع، لا يكون دليلاً شرعيًا، وما يقال: إنه ما من وصف مصلحى إلا وقد اعتبر ما هو من جنسه غير صحيح؛ لأنه إن أريد المشاركة بينه وبين الوصف المعتبر فى الخبر القريب منه، فهو الملائم، ولا نزاع فيه، وإن أريد به الخبر الغائب، فكما قد شارك الوصف المعتبر فيه، فقد شارك الأوصاف الملغاة فيه، وليس إلحاقه بالمعتبر أولى من الملغى.

* * *

الأصل الثالث

فى المجتهدين وأحوال المفتين والمستفتين

ويشتمل على بابين:

الباب الأول

فى معنى الاجتهاد والمجتهد والمجتهد فيه وما يتعلق بذلك من المسائل[(١)]

أما الاجتهاد، فهو فى اصطلاح الأصوليين عبارة عن استفراغ الوضع فى طلب الظن بشىء من الأحكام الشرعية على وجه يحسن من النفس العجز عن المزيد عليه، والمجتهد من اتصف بصفة الاجتهاد، وشرطه أن يكون عالمًا بوجود الرب تعالى، وبما يجوز عليه وما لا يجوز من الصفات النفسية وغيرها، مصدقًا بالرسول وبما جاء به من الشرع المنقول بدليله من جهة الجملة لا من جهة التفصيل، وأن يكون عالمًا بمدارك الأحكام الشرعية التى يقصد الاجتهاد فيها، وبجهات دلالاتها وطرق إثباتها، واختلاف مراتبها فى القوة والضعف، قادرًا على تقريرها ودفع الاعتراضات الواردة عليها، وإنما يتم له ذلك بمعرفة الرواة، والجرح والتعديل، والصحيح والسقيم، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، واللغة والنحو الذى لابد منه فى الاجتهاد، هذا حكم المجتهد المطلق. وأما المجتهد فى بعض أحكام المسائل، لابد وأن يكون عارفًا بما يتعلق بتلك المسألة من جملة ما ذكرناه لا غير. وأما ما فيه الاجتهاد، فما كان من الأحكام الشرعية ظنيًا. وأما ما يتعلق بالاجتهاد من المسائل، فاثنتا عشرة مسألة:

المسألة الأولى

ذهب أحمد، والقاضى أبو يوسف، إلى أن النبى كان متعبدًا بالاجتهاد فيما لا نص فيه، ومنع منه الجبائى وابنه، وجوز ذلك الشافعى فى رسالته من غير قطع، وبه قال بعض الشافعية، والقاضى عبد الجبار، وأبو الحسين البصرى، وقال قوم: إنه كان متعبدًا به فى أمور الحرب دون الحكام الشرعية، والمختار جواز ذلك عقلاً ووقوعه سمعًا.

أما الجواز العقلى، فدليله ما سبق تقريره مرارًا. وأما الوقوع السمعى، فيدل عليه قوله تعالى: ﴿**فاعتبروا يا أولى الأبصار**﴾ [الحشر: ٢]، أمر بالاعتبار لذوى الأبصار، والمراد به القياس على ما سبق تقريره، والنبى عليه السلام من أجلهم، فكان داخلاً تحت هذا

---

(١) انظر تفصيل تلك المسألة فى: الإحكام للآمدى (١٦٢/٤)، المحصول للرازى (٧/٢)، المستصفى للغزالى (٣٥٠/٢)، فواتح الرحموت (٣٦٢/٢).

العموم، وقوله تعالى: ﴿**وشاورهم فى الأمر**﴾ [آل عمران: ١٥٩]، والأمر بالمشاورة إنما يكون فيما يحكم فيه بالاجتهاد لا بالوحى، وقوله تعالى معاتبًا لنبيه فى إطلاق أسارى بدر: ﴿**ما كان لنبى أن يكون له أسرى**﴾ [الأنفال: ٦٧] الآية، والعتاب إنما يكون فيما قضى فيه بالاجتهاد لا بالوحى، ومثله قوله تعالى: ﴿**عفا الله عنك لم أذنت لهم**﴾ [التوبة: ٤٣].

ومن جهة المعقول، أن الاجتهاد عبادة، وهو أشق على النفس من العمل بدلالة النص، فكان أفضل منه لقوله عليه السلام: «أفضل العبادات أحمزها»، وهو أبعد عن الخطأ فى حق النبى عليه السلام، فكان حكمه به أولى من آحاد أمته.

فإن قيل: ما ذكرتموه فى الجواز العقلى يأتى الكلام عليه فى المعارضة بالمعقول، والآية الأولى فقد سبق الاعتراض عليها، والآية الثانية المراد بها المشاورة فى أمر الحرب، والعفو فى الثالثة إنما كان فيما أذن فيه بالاجتهاد، وهو من أمور الحرب، والعتاب فى الآية الرابعة لم يكن للرسول، بل للذين عينوا إطلاق البعض دون البعض مع احتمال ورود الوحى بالتخيير بين قتل الكل أو إطلاق الكل أو فداء الكل، ولذلك قال: ﴿**تريدون عرض الدنيا**﴾ [الأنفال: ٦٧]، والمراد به أولئك، وما ذكرتموه من الوجه الأول من المعقول لا يلزم منه ثبوته للنبى عليه السلام، وإلا لما ساغ له الحكم إلا بالاجتهاد وتحصيلاً لزيادة الفضيلة، وهو ممتنع، وأما الثانى منه، فإنما يصح أن لو لم يكن العمل به مشروطًا بعدم معرفة الحكم بالوحى، وأما إذا كان فلا، وهذا الشرط لم يظهر فى حق النبى عليه السلام، فلا مشروط.

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على مطلوبكم، لكنه معارض بما يدل على نقيضه من جهة النص والمعقول، أما النص فقوله تعالى: ﴿**وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى**﴾ [النجم: ٣، ٤]، وقوله: ﴿**إن أتبع إلا ما يوحى إلى**﴾ [الأنعام: ٥٠]. وأما المعقول، فهو أنه لو كان متعبدًا بالاجتهاد فى الأحكام الشرعية لجاز مناظرته فى ذلك، ولما جاز أن يجعل حكمه أصلاً لغيره، ولما توقف على الوحى فيما كان يتوقف فيه فى بعض الوقائع، ولجاز أن يرسل الله رسولاً، ويجعل له أن يشرع شريعة برأيه، وأن ينسخ به شرع غيره، وما أوحى به إليه، وأن يصار إلى الدليل المرجوح مع إمكان الراجح، وهو الوحى، ولأوردت ذلك تهمة فى حقه عليه السلام بأنه الواضع للشريعة من نفسه، وكل ذلك ممتنع.

والجواب عما يذكرونه على الجواز العقلى ما يأتى أيضًا، وعما ذكروه على الآية الأولى ما سبق فى موضعه. وعن الاعتراض عن ألاية الثانية والثالثة أنه إن كان ذلك فى أمر الحرب، فهو حجة على المخالف فيه. وعن الاعتراض عن الآية الرابعة أنه تخصيص للعموم من غير دليل، فلا يقبل. وعما ذكروه على الوجه الأول من المعقول أنه إنما يلزم أن لو كان ذلك ممكنًا فى جميع الأحكام، وليس كذلك، فإن أصول الاجتهاد يجب أن تكون ثابتة بالاجتهاد قطعًا للتسلسل الممتنع. وعما ذكروه على الوجه الثانى أن الشرط عدم وجود الوحى لا احتمال وجوده. وعن المعارضة بالآية الأولى أن اجتهاده ليس من نطقه، وإن نطق بحكم اجتهاده مع أنه كان متعبدًا به، فنطقه به لا يكون إلا عن وحى.

وعن المعارضة الأولى من المعقول أن مناظرة المجتهد مشروطة بعدم الاحتجاج باجتهاده على غيره، وليس اجتهاد النبى كذلك، وبه إبطال المعارضة الثانية. وعن الثالثة إنما كان يتوقف على انتظار الوحى حتى ييأس منه لكون الاجتهاد مشروطًا بعدم النص. وعن الرابعة أنا نقول بجواز ذلك عقلاً وشرعًا. وعن الخامسة أنها منتقضة بتعبد النبى بالحكم بشهادة الشهود. وعن السادسة أن التهمة منفية عنه فى شرع الأحكام بما دل على صدقه فى ذلك من المعجزة القاطعة.

المسألة الثانية

ذهب الأكثر إلى جواز اجتهاد الصحابى فى زمن النبى عقلاً، لكن للقضاة والولاة فى غيبته دون حضوره، أو مطلقًا مع عدم ورود المنع منه، أو مع الأذن فيه، واختلفوا فى وقوعه سمعًا، وخالف فى جواز ذلك آخرون، ومنهم من توقف فيه لكن مطلقًا، أو فى حق من حضر دون من غاب، والمختار جوازه عقلاً ووقوعه سمعًا. أما الجواز العقلى فبما سبق. وأما الوقوع سمعًا أما فى حضرة النبى عليه السلام، فيدل عليه ما روى عنه عليه السلام أنه حكم سعد بن معاذ فى بنى قريظة، فحكم بقتلهم وسبى ذراريهم بالرأى، فقال عليه السلام: «لو حكمت بحكم الله من فوق سبعة أرفعة»، وأما فى غيبته، فيدل عليه قصة معاذ، وعتاب بن أسيد، حين بعثهما قاضيين إلى اليمن.

فإن قيل: اجتهاد الصحابى فى زمن النبى عليه السلام يلزم منه العدول إلى الاجتهاد مع إمكان الرجوع إلى النبى والنص والتعاطى على النبى عليه السلام، وهو قبيح، وما ذكرتموه من أدلة الوقوع فأخبار آحاد لا يحتج بها فى المسائل الأصولية.

والجواب عن الأول ما سبق فى المسألة المتقدمة. وعن الثانى إنما يكون كما ذكروه أن لو لم يكن ذلك بأمر الرسول وإذنه. وعن الأخير بمنع كون المسألة قطعية، بل ظنية.

المسألة الثالثة

اتفق الجم الغفير من الإسلاميين على أن الإثم غير محطوط عن مخالف ملة الإسلام، سواء نظر وعجز عن معرفة الحق أو لم ينظر، خلافًا للجاحظ، وعبيد الله بن الحسن العنبرى، وزاد عبيد الله بأن كل مجتهد فى العقليات مصيب، والظاهر أنه لم يرد بذلك سوى أنه معذور فى اجتهاده غير آثم، وإلا فإن أراد به أن اعتقاده موافق لمعتقده، فهو ظاهر الإحالة لكل عاقل، لما فيه من الجمع بين النفى والإثبات فى شىء واحد بتقدير اختلاف المجتهدين فى القضايا العقلية.

ودليل المذهب الجمهورى قوله تعالى: ﴿**ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار**﴾ [ص: ٢٧]، ذمهم على كفرهم وتوعدهم بالعقاب عليه، ولو كانوا معذروين غير آثمين لما كان كذلك، ويدل على ذلك أيضًا ما علم من قتال النبى عليه السلام لطوائف الكفرة على كفرهم، وذمهم وتوعدهم بالعقاب عليه، مع العلم بأن منهم من لم يكن معاندًا فى اعتقاده، وعلى ذلك جرى الصحابة والسلف، وإلى زماننا هذا.

فإن قيل: أما الآية فواردة فى حق الكفار، والمجتهد العاجز عن الوصول إلى الحق غير كافر؛ لأن الكفر مأخوذ من الستر والتغطية، وذلك إنما يتحقق فى حق المعاند، وأما مقاتلة النبى ﷺ وتأثيمه للكفار المجتهدين، وكذلك الصحابة، لم يكن على كفرهم، بل لإصرارهم على ترك النظر فيما دعوا إليه، وإلا كان ذلك تكليفًا بما لا يطاق، وهو ممتنع لما سبق فى موضعه.

والجواب عن الاعتراض على الآية إنكار كفرهم خلاف إجماع السلف، ولا نسلم أنه غير مغط للحق باعتقاده لنقيضه المستند إلى اجتهاده. وعن الاعتراض الثانى أن الكلام إنما هو مفروض فى حق من أدى اجتهاده إلى تكذيب النبى عليه السلام بعد النظر التام، قولهم: إنه تكليف بما لا يطاق، إن أرادوا به أنه تكليف بما هو ممتنع لنفسه، فغير مسلم، والممتنع باعتبار غيره لا نسلم امتناع التكليف به لما تقدم تقريره.

المسألة الرابعة

اتفق أكثر المسلمين على أن الأثم محطوط عن المجتهدين فى الأحكام الشرعية[1]، خلافًا لبشر المريسى، وابن على، والأصم، والظاهرية، والإمامية، ودليل ذلك ما علم من اختلاف الصحابة فيما بينهم فى المسائل الشرعية، وإصرار كل واحد منهم على ما ذهب إليه حتى انقرض عصرهم من غير نكير من أحد منهم لا بجهة التعيين، ولا الإبهام، فكان ذلك إجماعًا منهم على عدم التأثيم. فإن قيل: لا نسلم عدم النكير على العمل بالرأى على ما ذكرناه فى القياس، وإن سلمنا عدم النكير لكن لا يدل ذلك على الموافقة لما ذكرناه فى الإجماع السكوتى. والجواب عن السؤالين ما سبق فى موضعه.

المسألة الخامسة

إذا كانت المسألة الفقهية ظنية، فإن كان فيها نص، وقصر المجتهد عن طلبه، فهو مخط آثم، وإن لم يكن فيها نص، أو كان ولم يقصر فى طلبه، فقد قال القاضى أبو بكر، وأبو الهزيل، والجبائى وابنه أن كل مجتهد فيها مصيب، وأن حكم الله فيها ما أدى إليه ظن المجتهد. وقال ابن فورك والأستاذ أبو إسحاق الأسفراينى: إن المصيب فيها واحد وله أجران، ومن عداه مخط، وله أجر واحد، ونقل عن الشافعى وأبى حنيفة وأحمد والأشعرى قولان التخطئة والتصويب، والمختار إنما هو تصويب الواحد، وأنه غير معين، وقد احتج فى ذلك بحجج كثيرة استقصيناها فى كتاب الأحكام، وبينا وجه ضعفها، والحق فى ذلك أن يقال: الأصل عدم الإصابة إلا فيما دل الدليل على مخالفته كالإجماع على الواحد غير المعين، ولا إجماع فيما نحن فيه.

فإن قيل: دليل وجوب المخالف من جهة الكتاب قوله تعالى فى حق داود وسليمان: ﴿**وكلا آتينا حكمًا وعلمًا**﴾ [الأنبياء: ٧٩]، وذلك غير متصور مع خطأ أحدهما. ومن جهة السنة أنه عليه السلام جعل الاقتداء بكل واحد من الصحابة هدى مع اختلافهم بقوله: «أصحابى كالنجوم...» الخبر، ولا يتصور ذلك مع التخطئة. ومن جهة الإجماع اتفاق الصحابة على تسويغ الخلاف فيما بينهم من غير نكير مطلقًا، ومع الخطأ يكون الإجماع على ذلك خطأ، وهو ممتنع. ومن جهة المعقول أنه لو كان الحق فى جهة واحدة فى باب الاجتهاد فى الشرعيات، لنصب الله عليه دليلاً قاطعًا بإزاحة الإشكال،

---

(١) انظر تفصيل ذلك فى: المحصول (٤٧/٢)، المستصفى للغزالى (٣٦٣/٢)، الإحكام للآمدى (١٨٣/٤)، فواتح الرحموت (٣٨١/٢)، إرشاد الفحول (ص٢٦١).

ولما جاز تقليد كل واحد من المجتهدين، ولوجب نقض كل ما عداه، ولما وجب على كل واحد من المجتهدين اتباع ما أوجبه ظنه، وكان الحرج لازمًا منه، وهو خلاف قوله تعالى: ﴿**وما جعل عليكم فى الدين من حرج**﴾ [الحج: ٧٨]. ولما علم المجتهد كونه مغفورًا له لتجويزه احتمال الخطأ عليه، وعدم تمييزه بين الحالة التى إذا انتهى إليها فى الاجتهاد، غفر له ترك ما بعدها، وبين ما دونها، وهو خلاف الإجماع من الأمة على ثواب كل مجتهد وغفر أنه لما أخل به.

والجواب عن الآية أنها مطلقة فيما أوتى كل واحد منهما من الحكم والعلم، ولا دلالة لها على ذلك فيما حكما فيه، وهو الجواب عن الخبر أيضًا. وعن الإجماع أن الإنكار على الخطأ يكون فيما كان الخطأ فيه معينًا ومخطئه آثم وإلا فلا. وعن المعارضة الأولى من جهة المعقول أنها مع أنها مبنية على وجوب رعاية الحكم فى أفعال الله على خلاف أصولنا، ويلزم عليها نصب الأدلة الظاهرة مع إمكان نصب الأدلة القطعية.

وعن الثانية أنه إنما جاز تقليد كل واحد من المجتهدين ضرورة وجوب اتباع العامى للمجتهد، وتعذر معرفته للمصيب بعينه، وهو الجواب عن المعارضة التى بعدها. وعن الرابعة أنها منقوضة بما إذا كان فى المسألة نص، ولم يعلم به المجتهد بعد بحثه التام، فإن الحكم فى المسألة معين، ومع ذلك يجب على كل واحد اتباع ما أوجبه ظنه. وعن الخامسة أن الجرح إنما يكون لازمًا أن لو وجب على المجتهد اتباع الحق إذا كان معينًا قطعًا، وأما إذا كان ظنًا فلا. وعن السادسة بمنع ما ذكروه من الملازمة إذ الكلام إنما هو مفروض فيما إذا انتهى فى الاجتهاد إلى حد يجد من نفسه عدم القدرة على المزيد عليه.

المسألة السادسة

اتفق الكل على استحالة التعادل بين الأدلة العقلية المتقابلة من حيث أن الدليل العقلى يلازمه مدلوله، وذلك يفضى إلى الجمع بين أحكامها المتقابلة، وهو محال، واختلفوا فى تعادل الأمارات الظنية، فذهب أحمد والكرخى إلى المنع من ذلك، وأجازه القاضى أبو بكر والجبائى وابنه وأكثر الفقهاء، وهو المختار؛ لأنه غير مستحيل لذاته لما علم مرارًا، والأصل عدم إحالته لأمر خارج.

فإن قيل: القول بالتعادل بين الأمارات الظنية يلزمه إما العمل بكل واحدة، وهو محال، أو بواحدة إما بعينها ولا أولوية أو لا بعينها، وفيه تخيير المكلفين فى مسائل

الاجتهاد، وهو خلاف الإجماع وإباحة الفعل والترك، وهو موجب أمارة الإباحة دون الوجوب، وهو خلاف الفرض، وجواز تخيير الحاكم للمتخاصمين والمفتى للمستفتين بين الفعل والترك، وأن يحكم فى وقت بحكم وفى غيره بنقيضه، وهو محال، أو لا بواحدة فيكون نصبهما عبثًا، وأيضًا فإن حكم الله على اختياركم واحد، وفى تعادل الأمارات تضليل المجتهد، وهو قبيح.

فالجواب عن الأول بمنع الحصر فيما ذكروه إذا أمكن العمل بالمجموع فى اقتضاء حكم واحد، وهو الوقف أو التخيير أو لا منع فيه مع التعادل كما فى خصال الكفارة، وإن امتنع ذلك مع التفاوت، وليس التخيير بين الفعل والترك مطلقًا حتى يكون العمل فيه بأمارة الإباحة بعينها، بل بين دليل الوجوب والإباحة، ولا يلزم من ذلك تخيير الحاكم بين الخصمين والمفتى للمستفتين، بل التخيير للحاكم وللمفتى فى العمل بإحدى الأمارتين.

وأما الحكم فى وقت بشىء وبنقيضه فى وقت آخر، فغير ممتنع كما لو تغير اجتهاده، لكن بشرط أن لا يكون المحكوم عليه واحدًا، وإن امتنع التخيير فلا مانع من تساقطهما، والعبث مبنى على وجوب رعاية الحكمة فى أفعال الله، وهو ممتنع على ما عرف من أصلنا، وعلى القول بالتخيير يكون دفع الإشكال الثانى أيضًا.

المسألة السابعة

فيما صح نسبته من الأقوال إلى المجتهد وما لا يصح

ولا خلاف فى صحة اعتقاد الأحكام المتقابلة كل واحد فى مسألة وامتناع اعتقاد ذلك فى مسألة واحدة، وفى صحة اعتقاد الجمع بين الأحكام التى لا تقابل بينها فى شىء واحد، وفى اعتقاد وجوب أفعال على البدل متضادة أو غير متضادة، وأما نسبة القولين إلى المجتهد فى مسألة واحدة، إما أن يكون قائلاً بهما على الترتيب أو معًا، فإن كان الأول، فإن علم المتأخر من القولين فهو ناسخ للأول، وليس ذلك بعد النسخ قولاً له، وإن كان قولاً له قبل ذلك، وإن جهل الحال فى التقدم والتأخر وجب اعتقاد نسبة المتأخر إليه فى نفس الأمر، وأن قوله الأول دون المتقدم، وإن لم يكن معينًا، فلا يجوز للمقلد العمل بواحد منهما لاحتمال أن يكون عمله بالمنسوخ.

وإن كان الثانى كالمنقول عن الشافعى فى سبع عشرة مسألة، فإن ذكره للقولين

بطريق الحكاية من الغير، فليست من أقواله، وإن كان بطريق اعتقاده لهما معًا، فهو محال، وإن كان بطريق التخيير بينهما كخصال الكفارة، فهو قول واحد لا أقوال.

المسألة الثامنة

اتفقوا على امتناع نقض حكم الحاكم فى المسائل الاجتهادية، إلا أن يكون حكمه مخالفًا لدليل قاطع من نص أو إجماع أو قياس جلى أو على خلاف اجتهاده مقلدًا لغيره، ولو حكم بحكم مخالف لمذهب إمامه بنى نقضه على الخلاف فى جواز تقليد غير إمامه أو حكم المجتهد بحكم فى نفسه، ثم تغير اجتهاده، فإن لم يتصل به حكم حاكم لزمه نقضه، وإلا فلا، وإن كان قد أفتى غيره، ثم تغير اجتهاده، فقد اختلفوا فى استدامته فى حق ذلك المستفتى، والحق أنه لا يقضى بدوامه كما لو قلد فى القبلة لمن تغير اجتهاده فى أثناء صلاة المقلد، فإنه يجب عليه التحول إلى الجهة الأخرى.

المسألة التاسعة

المجتهد إذا اجتهد فى مسألة وأداه اجتهاده إلى حكم، لا يجوز له تقليد غيره فى مقابل ذلك الحكم بالاتفاق، وإن لم يكن قد اجتهد فيه، قال الجبائى: الأولى له أن يجتهد مع جواز التقليد فيها للواحد من الصحابة إذا ترجح فى نظره على غيره، وإلا فله تقليد من شاء منهم، ولا يقلد غير الصحابى، وبه قال الشافعى فى رسالته القديمة، ومنهم من جوز تقليده للتابعى أيضًا دون من بعده. وقال محمد بن الحسن بجواز تقليد العالم لمن هو أعلم منه دون غيره، وسواء كان من الصحابة أو غيرهم.

وقال ابن سريج: يجوز للعالم أن يقلد لمن هو أعلم منه إذا تعذر عليه وجه الاجتهاد. وقال أحمد وإسحاق بن راهويه وسفيان الثورى بجواز تقليد العالم للعالم مطلقًا. وعن ابى حنيفة فى ذلك روايتان. وقال بعض العراقيين بجواز تقليد العالم للعالم فيما يفتى به، وفيما يخصه، ومنهم من قال بجواز ذلك فيما يخصه لا فيما يفتى به، ومن هؤلاء من خصص ذلك بما يفوت وقته لو اشتغل بالاجتهاد. وذهب القاضى أبو بكر وأكثر الفقهاء إلى منع تقليد العالم للعالم مطلقًا، وهو المختار. وقد احتج على ذلك بحجج ضعيفة أبطلناها فى الكتاب المطول، والمعتمد فى ذلك أن يقال القول بجواز التقليد للمجتهد يستدعى دليلاً، والأصل عدمه، ولا يلزم من جواز ذلك فى حق العامى العاجز جوازه فى حق المجتهد القادر.

فإن قيل: دليل جواز ذلك قوله تعالى: ﴿**فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون**﴾ [النحل: ٤٣]، ومن له أهلية الاجتهاد إذا لم يجتهد فى المسألة غير عالم بها، فكان داخلاً تحت العموم، وقوله عليه السلام: «أصحابى كالنجوم...» الخبر، وقوله: «عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى»، وقوله: «اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر». ومن جهة الإجماع أن الصحابة لم ينكروا على عبد الرحمن بن عوف حيث بايع لعثمان على الخلافة بشرط اتباعه لسنة الشيخين. ومن جهة المعقول أن اتباع المجتهد فيما ذهب إليه مفيد للظن، والظن واجب الاتباع لما تقدم تقريره.

والجواب عن الآية أن المراد بأهل الذكر أهل العلم، أى المتمكن من تحصيل العلم بأهليته فيما يسأل عنه لا من العلم بما يسأل عنه حاصل له، والسائل هاهنا مساو للمسئول فى ذلك، فلا يكون الأمر بسؤال أحدهما للآخر أولى من العكس. وعن الأخبار ما سبق فى مسألة مذهب الصحابى هل هو حجة أم لا. وعن الإجماع ما سبق فيما تقدم. وعن المعقول أنه لو جاز اتباعه للمجتهد لكان بدلاً عن اجتهاده، وهو دون المبدل فى تحصيل مقصوده، والأصل أن لا يجوز المصير إلى البدل مع القدرة على المبدل مبالغة فى تحصيل المقصود الزائد، إلا أن يرد دليل يدل على الغاية والأصل عدمه، كيف وأن ما ذكروه معارض بقوله تعالى: ﴿**فاعتبروا يا أولى الأبصار**﴾ [الحشر: ٢]، وبقوله: ﴿**اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم**﴾ [الأعراف: ٣]، وبقوله: «اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له»، وإذا عارض ذلك ما ذكروه سلم لنا ما ذكرناه أولاً.

المسألة العاشرة

اختلفوا فى أنه هل يجوز أن يقال للمجتهد: احكم فإنك لا تحكم إلا بالحق؟ فأجاز ذلك بعضهم للنبى وغيره من العلماء، وجوزه الجبائى فى أحد قوليه للنبى دون غيره، وتردد الشافعى بين الجواز والمنع، ومنع من ذلك الباقون، والمختار جوازه دون وقوعه، وقد احتج القائلون بالجواز والوقوع بحجج أبطلناها فى كتاب الأحكام، والذى يعتمد عليه هاهنا أما فى الجواز العقلى فما سبق فى المسائل المتقدمة. وأما الوقوع فيستدعى دليلاً والأصل عدمه.

فإن قيل: دليل امتناع ذلك أن تفويض ذلك إلى اختيار العبد مع تردده بين المصلحة والمفسدة، وإن كان اختيار المفسدة خلاف ما وضعت له الشريعة، كيف وأنه يلزم من ذلك الإباحة وإسقاط التكليف، وأيضًا فإنه إن أوجب عليه بذلك اختيار ما فيه

المصلحة، فقد كلفه ما لا يطاق، وإن خيره بين المصلحة والمفسدة، فهو محال من الشارع لما فيه من الأذن فى فعل المفسدة.

والجواب عن الأول أنه مبنى على وجوب رعاية المصلحة فى أفعال الله تعالى، وهو غير مسلم، وإن كان ذلك، فقد أمن من اختيار المفسدة، حيث أخبر الشارع المعصوم أنه لا يختار إلا ما فيه المصلحة. وعن الثانى بمنع ما ذكروه، بل هو إيجاب التخيير، وذلك تكليف الإباحة.

فإن قيل: أيما محسن التخيير فيما يتصور الخلو منه ولا خلو من الفعل وتركه. قلنا: نفرض الكلام فيما يتصور الخلو منه كالواجب والمحرم. وعن الثالث أنه يلزم عليه إيجابه على المكلف المجتهد اتباع ما أوجبه ظنه بالأمارة الظنية، وإن كان مرتكبًا للمفسدة، وما هو الجواب عن الأمر يكون جوابًا عن التخيير.

المسألة الحادية عشرة

القائلون بجواز اجتهاد النبى عليه السلام، اختلفوا فى جواز الخطأ عليه فيه، فمنعه بعض أصحابنا، وجوزه بعض أصحابنا، والحنابلة والمحدثون والجبائى وجماعة من المعتزلة، لكن بشرط عدم الإقرار عليه، وهو المختار، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿**عفى الله عنك لم أذنت لهم**﴾ [التوبة: ٤٣]، وذلك دليل الخطأ فى اجتهاده، وقوله عليه السلام: «إنما أحكم بالظاهر، وإنكم لتختصمون إلى، ولعل أحدكم ألحن بحجته، فمن قضيت له بشىء من مال أخيه فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار»، وهو دليل على أنه قد يحكم بما لا يكون حقًا فى نفسه. ومن جهة المعقول أنه لو امتنع ذلك فى حقه، إما أن يكون لذاته، أو لأمر خارج، هما باطلان لما سبق تقريره غير مرة.

فإن قيل: لو جاز الخطأ عليه فى اجتهاده مع أننا مأمورون باتباعه، لكان الشارع قد أمرنا باتباع الخطأ، وهو ممتنع، ولكانت الأمة أعلى رتبة منه لعصمتها عن الخطأ فى اجتهادها دونه، ولزم منه اختلال مقصود البعثة من اتباع النبى فى الأحكام الشرعية إقامة لمصالح الخلق، حيث ذلك يوجب التردد فى قوله، والشك فى حكمه.

والجواب عن الأول بلزوم ذلك لهم فى أمر الشارع للعامة بما يقوله المفتى، ولزوم الحكم بما يشهد به الشاهد. وعن الثانى بمنع تصور انعقاد الإجماع عن الاجتهاد على رأى بعض أصحابنا، وبتقدير جوازه لا نسلم اجتماع الخطأ فى حقهم قطعًا لما سبق.

وعن الثالث أن مقصود البعثة إنما هو تصديقه فيما يدعيه من الرسالة التى دلت المعجزة على صدقه فيها، وذلك لا يتصور فيه الخطأ لاتباعه فيما يحكم به عن اجتهاد.

المسألة الثانية عشرة

اختلفوا فى النافى، هل عليه دليل؟ على ثلاثة أقوال، فرق الثالث بين الأدلة العقلية والشرعية، فأوجب ذلك فى العقلية دون الشرعية، والمختار أن النافى إن كان نافيًا بمعنى ادعائه عدم علمه بما ينفيه، فهو مدع للجهل، ولا دلالة على الجاهل، وإن كان ذلك بمعنى ادعائه العلم الضرورى بنفيه، فلا دلالة عليه أصلاً، سواء كان صادقًا أو كاذبًا، حيث إنه لم يدع ذلك عن نظر، وإن كان عن نظر ودليل، فلابد من إظهاره لكونه علمًا مست الحاجة إليه، وإلا كان داخلاً تحت قوله عليه السلام: «من كتم علمًا نافعًا فقد تبوأ مقعده من النار»، وعلى هذا فالنافى لوجوب صوم شوال وصلاة سادسة وما ضاهى هذه الصورة، إنما لم يجب عليه ذكر الدليل على نفيه للاستغناء عن ذكره بظهوره، وهو استصحاب النفى الأصلى، وانعقاد الإجماع على ذلك، وهل يمكن الاستدلال على النفى بالقياس الشرعى، اختلفوا فيه بناء على الاختلاف فى جواز تخصيص العلة.

* * *

الباب الثانى
فى التقليد، والمفتى، والمستفتى، وما فيه الاستفتاء وما يتشعب عن ذلك من المسائل(١)

أما التقليد، فعبارة عن العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة كأخذ العامى بقول مثله، أو المجتهد بقول مثله فى الأحكام الشرعية بخلاف اتباع قول الرسول، وقول الأمة، والعامى للمفتى لعدم عروه عن الحجة الملزمة به.

وأما المفتى، فهو من اتصف بصفة الاجتهاد إما مطلقًا كما عرفناه، أو فى مذهب إمامه بأن يكون عارفًا بمدارك إمامه، قادرًا على تقرير قواعده، أهلاً للفرق والجمع ونحوه. وأما المستفتى، فإن كان من أهل الاجتهاد فيما يسأل عنه، فقد سبق حكمه، وإن لم يكن من أهل الاجتهاد، فوظيفته اتباع قول المفتى على الأصح. وأما ما فيه

---

(١) انظر تفصيل تلك المسألة فى: الإحكام للآمدى (٢٢٢/٤)، البرهان لإمام الحرمين (١٣٣٠/٢)، المستصفى للغزالى (٢٥١/٢).

الاستفتاء، فإن كان من الأمور العلمية كمسائل الكلام، فقد اختلف فى جواز اتباع قول الغير فيه، والحق امتناعه لما يأتى، وإلا فاتباع الغير فيه واجب. وأما ما يتعلق بذلك من المسائل فثمانية:

المسألة الأولى

ذهب أبو عبد الله بن حسن العنبرى، والحشوية، والتعليمية إلى جواز التقليد فى المسائل الأصولية المتعلقة بالاعتقاد فى الله، وربما قال بعضهم بوجوبه على المكلف وتحريم النظر فى ذلك، وذهب الباقون إلى المنع منه، وهو المختار، وذلك لأن النظر واجب، والتقليد مذموم، فلا يكون جائزًا، أما وجوبه فيدل عليه أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿**إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار**﴾ [آل عمران: ١٩٠] الآية، قال عليه السلام: «ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها»، توعد على ترك النظر، فكان واجبًا. وأما أن التقليد مذموم، فيدل عليه قوله تعالى حكاية عن قوم: ﴿**إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون**﴾ [الزخرف: ٢٢] فى معرض الذم لهم على التقليد على أنا خالفنا هذه الأدلة فى تقليد العامى فيما ذكرناه من الصور سابقًا فبقينا عاملين بهما فيما عدا ذلك. وأيضًا فإن الإجماع منعقد على وجوب معرفة الله، والتقليد غير محصل لها، فلا يجوز لما فيه من ترك الواجب.

فإن قيل: ما ذكرتموه معارض بما يدل على أن النظر غير واجب؛ لأنه لو كان واجبًا لما كان منهيًا عنه بقوله تعالى: ﴿**ما يجادل فى آيات الله إلا الذين كفروا**﴾ [غافر: ٤]، وبقوله عليه السلام لما رأى الصحابة يتكلمون فى القدر: «إنما هلك من كان قبلكم بخوضهم فى هذا»، ولكانت الصحابة أولى بالمحافظة عليه، ولم ينقل عنهم ذلك، ولو كان لنقل كما نقل نظرهم فى المسائل الفقهية، ولأنكر النبى عليه السلام، وكذلك الصحابة على تارك النظر فى هذه المسائل من العامة، ولم يوجد شىء من ذلك، بل كانوا حاكمين بإسلامهم مقرين لهم على ترك النظر، ولكان واجبًا إلا ما على العارف بالله، وهو محال لما فيه من تحصيل الحاصل، وعلى غير العارف، ويلزم منه أن يكون الجهل بالله تعالى واجبًا ضرورة توقف النظر الواجب عليه، وتوقف معرفة إيجاب الله تعالى على معرفة ذاته، ومعرفة ذاته على معرفة إيجابه وهو دور، وأيضًا فإن أدلة الأصول أغمض من أدلة الفروع، فإذا جاز التقليد فى الفروع مع سهولة معرفة أدلتها على المقلد، فالتقليد فى الأصول أولى.

والجواب عن الآية أن المراد بها إنما هو الجدال بالباطل على ما قال تعالى: ﴿**وجادلوا بالباطل**﴾ [غافر: ٥]، لا الجدال بالحق، فإنه مأمور به على ما قال تعالى: ﴿**وجادلهم بالتى هى أحسن**﴾ [النحل: ١٢٥]، وإن كان الجدال منهيًا عنه، فلا يلزم أن يكون النظر منهيًا عنه، وإلا لما أثنى الله تعالى على النظر بقوله: ﴿**ويتفكرون فى خلق السموات والأرض**﴾ [آل عمران: ١٩١]، وهذا هو الجواب عن الخبر. وعما ذكروه عن الصحابة أنه يلزم منه نسبة الصحابة إلى الجهل بالله مع علم الواحد منا به وهو محال، وذلك لأن العلم بالله ليس من الضروريات، فلو لم ينظروا لم يعرفوه، وإنما لم ينكر النبى والصحابة على العامة ترك النظر؛ لأن المعرفة كانت حاصلة لهم بالدليل من جهة الجملة، لا من جهة التفصيل.

وعن قولهم بلزوم وجوب الجهل بالله، إنما يلزم أن لو كان الجهل بالله مقدورًا للعبد، وليس كذلك. وعن لزوم الدور بالمنع إذ الوجوب الشرعى عندنا غير متوقف على النظر كما سبق فى شكر المنعم. وعن الأخير بالفرق من جهة أن المطلوب من الأصول القطع، وهو غير حاصل بالتقليد بخلاف الفروع.

المسألة الثانية

اتفقوا على أن من ليس له أهلية الاجتهاد يجب عليه اتباع قول المجتهد مطلقًا خلافًا لبعض المعتزلة فى قولهم: إنه لا يلزمه ذلك، إلا بعد أن يتبين له صحة اجتهاده بدليله، وخلافًا للجبائى فى العبادات الخمس دون غيرها، ودليل ذلك من جهة الإجماع هو أن الصحابة والتابعين لم ينكروا على أحد من العامة اتباعه لمفتى فيما أفتاه به، وإن لم يذكر له عليه دليلاً، ولو كان ذلك غير جائز لأنكروه، ولم يفصلوا فى ذلك بين العبادات الخمس وغيرها، وإنما كان كذلك حتى لا يفضى الحال إلى تعطيل المعايش والحرج المنفى بقوله تعالى: ﴿**وما جعل عليكم فى الدين من حرج**﴾ [الحج: ٧٨]، بسبب النظر فى مسائل الاجتهاد مع كثرتها، ولا يلزم عليه امتناع التقليد فى أصول الدين لما بيناه من الفرق فيما تقدم.

فإن قيل: ما ذكرتموه معارض بقوله تعالى: ﴿**وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون**﴾ [البقرة: ١٦٩]، وبقوله تعالى: ﴿**إنا وجدنا آباءنا على أمة**﴾ [الزخرف: ٢٢]، ووجه الاحتجاج بهما ما سبق، وبقوله عليه السلام: «طلب العلم فريضة على كل مسلم»، وبقوله: «اجتهدوا، فكل ميسر لما خلق له»، ومن جهة المعقول أنه لو جاز التقليد لم

يأمن المقلد من خطأ مقلده فيما قلده فيه، فلا يكون ذلك مأمورًا به شرعًا، ولجاز التقليد فى الأصول لمشاركتها للفروع فى التكليف بها.

والجواب عن الآية الأولى أنه يجب حملها على النهى عن القول فيما لا يعلم فيما يشترط فيه العلم تقليدًا لمخالفة العموم، ولما فيه من الجمع بين الأدلة. وعن الآية الثانية أنه يجب حملها على ذم التقليد فيما يطلب فيما فيه العلم لما ذكرناه فى الآية الأولى. وعن الخبر الأول أن العلم غير مطلوب فى محل النزاع بالإجماع. وعن الثانى بمنع عمومه فى كل مطلوب وبوجوب حمله على من له أهلية النظر جمعًا بين الأدلة. وعن الوجه الأول من المعقول أن العامى وإن اجتهد، فلا يؤمن من الخطأ، بل أولى لعدم أهليته. وعن الثانى بما سبق من الفرق فيما تقدم.

المسألة الثالثة

القائلون بوجوب الاستفتاء على العامى اتفقوا على جواز استفتاء من عرفه بالعلم[١] بطريقة من الشهرة وغيرها، وعلى امتناعه بالنسبة إلى من عرفه بالجهل، واختلفوا فيما إذا جهل حاله، والأكثرون على المنع منه، وهو المختار؛ لأن احتمال الجهل أغلب من احتمال العلم، وعلى هذا يكون الحكم فيما إذا جهل عدالته أيضًا.

المسألة الرابعة

إذا أفتى المجتهد فى واقعة، ثم حدث بعد ذلك مثلها، اختلفوا فى وجوب تجديد الاجتهاد عليه ثانيًا، والمختار أنه إن لم يكن ذاكرًا لاجتهاده الأول، فيجب عليه وإلا فلا.

المسألة الخامسة

منعت الحنابلة من خلو عصر من الأعصار عن مجتهد يمكن تفويض الفتاوى إليه، وأجازه آخرون، وهو المختار بدليل ما سبق تقريره مرارًا.

فإن قيل: دليل امتناعه قوله عليه السلام: «لا تزال طائفة من أمتى على الحق حتى يأتى أمر الله»، ولأن التفقه فى الدين فرض على الكفاية، فلو خلا العصر عن من يقوم به لزم منه اتفاق أهل العصر على الخطأ، وهو ممتنع.

---

(١) انظر فى تفصيل ذلك: الإحكام للآمدى (٢٣٢/٤)، الإحكام لابن حزم (٢٨٩/٥)، المستصفى للغزالى (٣٩٠/٢)، إرشاد الفحول للشوكانى (ص٢٧١)، تيسير التحرير (٢٤٨/٤)، المعتمد لأبى الحسين البصرى (٣٦٣/٢).

والجواب عن الخبر بمعارضته بقوله عليه السلام: «بدأ الإسلام غريبًا وسيعود كما بدأ»، وبقوله: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعًا، ولكن يقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رءوسًا جهالاً، فسألوا فأفتوا بغير علم، فضلوا وأضلوا»، وعن المعقول بمنع كون التفقه فى الدين من فروض الكفايات مع إمكان معرفة العوام أحكام الشرع بالنقل المغلب على ظنهم عن المجتهدين فى العصر السابق عليهم.

المسألة السادسة

ذهب أبو الحسن البصرى، وجماعة من الأصوليين إلى أنه ليس لغير المجتهد الفتوى بمذهب غيره، وذهب غيره إلى الجواز إذا ثبت ذلك عنده بنقل موثوق به، والمختار أنه إن كان مجتهدًا فى مذهب ذلك الغير كما قررناه، فله الفتوى تمييزًا له عن العامى، وإلا فلا.

المسألة السابعة

إذا أراد العامى الاستفتاء عن حكم واقعة حدثت له، فإن كان فى البلد مفت واحد وجب عليه الرجوع إليه، وإن كان أكثر من واحد، فقد ذهب أحمد وابن سريج والقفال، وجماعة من الأصوليين إلى أنه لا يتخير بينهم، بل لابد من الاجتهاد فى تعيين المفتى بالأورع والأدين والأعلم، وذهب القاضى أبو بكر وجماعة من الأصوليين والفقهاء إلى التخيير، وهو المختار؛ لأن الصحابة كان فيهم الأفضل والمفضول من المجتهدين، ولم ينقل عن أحد من الصحابة الإنكار على من استفتى المفضول مع وجود الأفضل، ولو لم يكن جائزًا لأنكروه.

المسألة الثامنة

إذا تبع العامى بعض المجتهدين فى حكم مسألة ليس له الرجوع فيها إلى غيره بالاتفاق، وهل له اتباع غيره فى غير ذلك الحكم؟ اختلفوا فيه، والمختار جوازه؛ لأنه لم ينقل عن الصحابة والتابعين الحجر على المستفتى فى تقليد إمام واحد فى المسائل المتعددة، بل كانوا يجوزون له استفتاء من شاء فى كل مسألة، ولو كان ذلك منكرًا لأنكروه، ولو التزم واحد مذهبًا معينًا كمذهب الشافعى أو غيره، فهل له الرجوع إلى غيره فى مسألة من المسائل، اختلفوا فيه، والمختار أن كل مسألة اتصل عمله بها لم يجز رجوعه فيها إلى غيره وإلا جاز.

* * *

الأصل الرابع فى الترجيحات

ويشتمل على مقدمة وبابين:

أما المقدمة

ففى بيان معنى الترجيح، ووجوب العمل بالراجح، وما فيه الترجيح

أما الترجيح فعبارة عن اقتران أحد الصالحين للدلالة على المطلوب من معارضهما بما يوجب العمل به وإهمال الآخر.

وأما أن العمل بالدليل الراجح واجب، فيدل عليه إجماع الصحابة، والسلف على وجوب تقديم الراجح من الظنين كتقديمهم خبر عائشة فى التقاء الختانين على خبر أبى هريرة فى قوله: «إنما الماء من الماء»، وما روى أن النبى عليه السلام كان يصبح جنبًا، وهو صائم على ما رواه أبو هريرة فى قوله عليه السلام: «من أصبح جنبًا فلا صوم له»، لكونها أعرف بحال النبى عليه السلام، وإنهم كانوا لا يعدلون إلى الآراء والأقيسة إلا بعد اليأس من معرفة النصوص، ولأن العقلاء يوجبون بعقولهم العمل بالراجح، والأصل تنزيل التصرفات الشرعية على وفق التصرفات العرفية لكونه أسرع إلى الانقياد.

فإن قيل: ما ذكرتموه معارض بقوله تعالى: ﴿**فاعتبروا يا أولى الأبصار**﴾ [الحشر: ٢] أمر بالاعتبار مطلقًا من غير تفصيل، وبقوله عليه السلام: «نحن نحكم بالظاهر»، والمرجوح ظاهر، ومن جهة المعقول أن الأمارات الظنية لا تزيد على البينات، والترجيح غير معتبر فى البينات، ولهذا لا تقدم شهادة الأربع على شهادة الاثنين، فكذلك فى الأمارات.

والجواب عن الآية أنه لا منافاة بين إيجاب النظر وإيجاب العمل بالراجح. وعن الخبر بمنع كون المرجوح ظاهرًا؛ لأن الظاهر ما ترجح أحد طرفيه على الآخر، والمرجوح مع الراجح ليس كذلك. وعن المعقول بمنع امتناع العمل بالراجح من البينات. وأما ما فيه الترجيح، فهو الطرق الموصلة إلى المطلوبات الظنية، وهى منقسمة إلى عقلية وشرعية، والمطلوب هاهنا إنما هو بيان الشرعية، وهى منقسمة إلى ما يوصل إلى تعريف أمر مفرد وهى الحدود، وإلى ما يوصل إلى تعريف أمر مركب وهى الأدلة الشرعية، فلنرسم فى ترجيح كل واحد من القسمين بابًا:

الباب الأول فى ترجيحات الأدلة الشرعية[(١)]

والتعارض إما أن يكون بين منقولين منها، أو معقولين، أو معقول ومنقول، فلنرسم فى كل واحد قسمًا:

القسم الأول فى التعارض الواقع بين منقولين

والترجيح بينهما ما يعود إلى السند، ومنه ما يعود إلى المتن، ومنه ما يعود إلى المدلول، ومنه ما يعود إلى أمر خارج، فأما ما يعود إلى السند، فمنه ما يعود إلى الراوى، ومنه ما يعود إلى نفس الرواية، ومنه ما يعود إلى المروى، ومنه ما يعود إلى المروى عنه. فأما ما يعود إلى الراوى، فمنه ما يعود إلى نفسه، ومنه ما يعود إلى تزكيته، فأما ما يعود إلى نفس الراوى، فأن تكون رواة أحد الحديثين أكثر أو أشهر بالعدالة والثقة، أو أعلم، أو أضبط، أو أورع، أو أتقى، أو أذكر للرواية، أو قد عمل بما روى، أو مباشرًا لما رواه، أو هو صاحب القصة، أو هو أقرب إلى النبى عليه السلام حالة سماعه، أو هو من كبار الصحابة، أو أقدم فى الإسلام، أو فقيهًا، أو أعلم بالعربية، أو أفطن، أو أذكى، أو أن روايته عن حفظ، أو أشهر فى النسب، أو أنه تحمل الرواية فى حال بلوغه بخلاف الآخر فى الكل.

وأما ما يعود إلى التزكية، فأن يكون المزكى لأحد الراويين أكثر، أو أن تزكيته بصريح القول والآخر بالرواية عنه، أو بالعمل بروايته، أو الحكم بشهادته، فالأول أولى. وأما ما يعود إلى نفس الرواية، فأن يكون أحد الخبرين متواترًا، والآخر آحادًا، أو مسندًا، والآخر مرسلاً، أو من مراسيل التابعين، والآخر من مراسيل تابعى التابعين، أو أن يكون معنعنًا، وثبوت الآخر بالشهرة، أو أنه مسند إلى كتاب مشهور بالصحة والآخر إلى كتاب غير مشهور بالصحة، أو أن تكون رواية أحدهما بقراءة الشيخ، والآخرة بالقراءة على الشيخ، أو بإجازته، أو مناولته، أو بخط رآه فى كتاب، أو أنه أعلا إسنادًا من الآخر، أو أنه متفق على رفعه إلى النبى عليه السلام، أو مختلف فى كون الآخر موقوفًا على الراوى، وأن تكون رواية أحدهما بلفظ النبى، والآخر بمعناه، أو بسماع من غير حجاب، والآخر مع الحجاب، أو أن إحدى الروايتين غير مختلفة بخلاف الأخرى، فتكون أولى من الكل.

---

(١) انظر تفصيل تلك المسألة فى: فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٨٩/٢)، إرشاد الفحول للشوكانى (ص٢٧٣)، تيسير الوصول (١٧٩٨/٤)، المستصفى للغزالى (٣٩٥/٢)، المعتمد لأبى الحسين البصرى (٢٥٦/١).

وأما ما يعود إلى المروى، فأن تكون رواية أحد الخبرين عن سماع من النبى عليه السلام، والأخرى عن كتاب، أو عن ما جرى فى مجلسه، أو زمانه، وسكت عنه، أو أن إحدى الروايتين عن صيغة النبى والأخرى عن فعله، أو أن أحدهما خبر واحد فيما لا تعم به البلوى بخلاف الأخرى، فهى أولى من الكل. وأما ما يعود إلى المروى عنه، فأن يكون أحد الراويين قد روى عن من لم ينكر روايته عنه بخلاف الآخر، أو أنكرها إنكار نسيان، والآخر إنكار تكذيب، فالأول أولى.

وأما ما يعود إلى المتن، فأن يكون أحدهما أمرًا والآخر نهيًا، فالنهى مرجح؛ لأن محامله أقل من محامل الأمر، أو أن يكون أحدهما أمرًا والآخر مبيحًا، فالمبيح مرجح لاتحاد مدلوله وتكثره فى الأمر، ولأن العمل به يوجب تأويل الأمر، وفى العمل بالأمر إبطال المبيح، أو أن يكون أحدهما أمرًا والآخر خبر، فالخبر مرجح لاتحاد مدلوله وتكثره فى الأمر، والاتفاق على جواز نسخ الأمر دون الخبر، أو أن يكون أحدهما نهيًا والآخر خبرًا، فالخبر مرجح لما عرف فى الأمر، أو أن يكون أحدهما نسخًا والآخر خبرًا، فالخبر مقدم لما سبق فى الأمر، أو أن يكون لفظ أحدهما غير مشترك بخلاف الآخر، فيكون أولى، أو أن يكون مدلول أحدهما حقيقًا، فيكون أولى مما مدلوله مجازى، أو أن يكون أحدهما مشتركًا والآخر مجازًا غير منقول.

فالمجاز وإن كان فى اللغة أكثر فى الاستعمال من المشترك، فإنه لا يفتقر إلى القرينة فى جميع مدلولاته بخلاف المشترك، غير أن المشترك أرجح لكونه حقيقة فى جميع مسمياته، وأنه يطرد مع مسماه، ويصح منه الاشتقاق والتجوز به إلى غيره، ويكتفى فيه بأقل قرينة، وأنه لا يفتقر فيه إلى علاقة بينه وبين غيره تكون مصححة لإطلاقه، وأنه يصح إطلاقه مع قطع النظر عن إطلاقه على غيره، وأنه لا يلزم من العمل به مخالفة ظاهر بخلاف المجاز، فكان أرجح أو أن يكون حقيقتين، إلا أن أحدهما أظهر وأشهر أو متفقًا على كونه حقيقة بخلاف الآخر، أو أن يكون أحدهما تتم دلالته من غير إضمار ولا حذف بخلاف الآخر، فيكون أولى أو أن يكون أحدهما يدل على مدلوله بالوضع اللغوى أو الشرعى، والآخر بالوضع اللغوى أو الشرعى فقط، فيكون أولى أو أن يكون العمل بأحدهما فى مجاز واحد، والآخر فى مجازات أو أنه يلزمه إضمار واحد، والآخر أكثر، أو أن يكون دالاً على مدلوله من جهتين، والآخر من جهة واحدة، أو أن تكون دلالة أحدهما مؤكدة بخلاف الآخر، أو أن تكون دلالة أحدهما بجهة المنطوق والآخر لا

بمنطوقه، بل بجهة المفهوم، أو الاقتضاء، أو الإضارة، أو التنبيه والإيماء، أو أن تكون دلالة أحدهما بمفهوم الموافقة، والآخر بمفهوم المخالفة، أو أن يكون أحدهما خاصًا والآخر عامًا، أو أن يكون أحدهما مقيدًا والآخر مطلقًا، أو أن يكونا عامين، إلا أن أحدهما غير مخصص والآخر مخصص، أو مخصصين إلا أن أحدهما أقل تخصيصًا، فالأول يكون أولى.

وكذلك الحكم فى المطلقين، أو أن يكون أحدهما دالاً على الحكم وعلته، والآخر على الحكم دون علته، أو أن يكون أحدهما قولاً والآخر فعلاً، أو أن يكون أحدهما مشتملاً على زيادة أهملها الآخر، أو أن يكون أحدهما إجماعًا ظاهرًا والآخر نصًا ظاهرًا، فالأول أولى.

وأما الترجيحات العائدة إلى المدلول، فأن يكون حكم أحدهما الإباحة والآخر الحرمة، أو أن مدلول أحدهما الحرمة والآخر الوجوب أو الكراهة، أو أن مدلول أحدهما النفى والآخر الإثبات، أو أن مدلول أحدهما معقول والآخر غير معقول، أو أن مدلول أحدهما زيادة لا وجود لها فى مدلول الآخر، أو أن يكون موجب أحدهما درء الحد والآخر الحد، أو أن يكون مدلول أحدهما الطلاق أو العتق والآخر نفيه، أو أن يكون حكم أحدهما ثابتًا بخطاب الأخبار والآخر بخطاب التكليف، أو أن مدلول أحدهما أثقل والآخر أخف، أو أن حكم أحدهما مما لا تعم به البلوى بخلاف الآخر وهما من أخبار الآحاد والأول أولى.

وأما الترجيحات العائدة إلى أمر خارج، فهو أن يكون أحدهما موافقًا لدليل آخر، أو أنه قد عمل به علماء المدينة، أو الأئمة الأربعة، أو بعض الأئمة بخلاف الآخر، فالأول أولى، أو أن كل واحد منهما مؤول، غير أن دليل التأويل فى أحدهما أقوى من دليل التأويل فى الآخر، فيكون أولى، أو أن يكونا عامين، إلا أن أحدهما لم يرد على سبب خاص بخلاف الآخر، أو أن يكون أحدهما مما لا يجوز تطرق النسخ إليه بخلاف الآخر، أو أن أحدهما قد قصد به بيان الحكم المختلف فيه بخلاف الآخر، أو أن العمل بأحدهما أقرب إلى الاحتياط، وبراءة الذمة بخلاف الآخر، أو أن العمل بأحدهما يستلزم نقض الصحابى بخلاف الآخر، أو أن أحدهما قد اقترن به تفسير الراوى بقوله أو فعله بخلاف الآخر، أو أن يكون أحدهما قد ذكر الراوى سبب وروده بخلاف الآخر، فالأول أولى.

القسم الثانى
فى التعارض الواقع بين معقولين من الأقيسة

فالترجيح بينهما قد يكون بما يعود إلىأصل القياس، وقد يكون بما يعود إلى فرعه، وقد يكون بما يعود إلى مدلوله، وقد يكون بما يعود إلى أمر خارج، فأما ما يعود إلى الأصل، فمنه ما يعود إلى حكمه، ومنه ما يعود إلى علته، فأما ما يعود إلى حكمه، فأن يكون الحكم فى أصل أحدهما قطعيًا، وفى الآخر ظنيًا، أو أنهما ظنيان، إلا أن دليل أحدهما أرجح، أو أن يكون حكم أحدهما لم ينسخ بالاتفاق وحكم الآخر مختلف فى نسخه، أو أن يكون حكم أحدهما غير معدول به عن سنن القياس بخلاف الآخر.

أو أن يكون حكم أحدهما قد قام الدليل على وجوب تعليله وجواز القياس عليه، أو أنه متفق على تعليله بخلاف الآخر، فالأول أولى، وأما ما يعود إلى علة حكم الأصل، فمنها ما يعود إلى طريق إثباتها، ومنها ما يعود إلى صفتها، فأما ما يعود إلى طريق إثباتها، فأن يكون وجود علة أحد الأصلين مقطوعًا به بخلاف الآخر، أو أن يكون الوصف الدال عليه فى أحدهما أظهر من الآخر، فالأول يكون أولى.

وأما ما يعود إلى صفة العلة، فأن تكون علة أحدهما وصفًا حقيقيًا، وفى الآخر حكمًا شرعيًا، أو أن علة أحدهما وصف وجودى والآخر عدمى، أو أن علة أحدهما وصف واحد والآخر مركبة من أوصاف، أو أن علة أحدهما أكثر تعدية من الآخر أو مطردة بخلاف علة الآخر، أو منعكسة بخلاف علة الآخر، أو أن تكون علة أحدهما لم ترجع على ما استنبطت منه بالإبطال بخلاف الأخرى، أو أن تكون علة أحدهما مناسبة، وعلة الأخرى شبهية، أو أن يكون المقصود من علة أحدهما من المقاصد الضرورية وفى الأخرى من الحاجات الزائدة، أو من قبيل التحسينات، أو أن مقصود إحدى العلتين من المقاصد الأصلية، وفى الأخرى من المكملات، أو أن يكون مقصود إحدى العتلين حفظ أصل الدين، وفى الأخرى حفظ ما سواه.

أو أن يكون الوصف الجامع فى أحد القياسين نفس العلة وفى الآخر لازمها، أو يكون علة أحدهما قد تخلف حكمها عنها فى معرض الاستثناء، وتخلف حكم الأخرى عنها لا فى معرض الاستثناء، أو أن تكون علة أحد القياس لا مزاحم لها فى أصلها بخلاف الأخرى، أو أن تكون علة أحدهما مقتضية للنفى والأخرى للأثبات، أو أن علة أحدهما مشيرة إلى مقصود يعم جميع المكلفين بخلاف الأخرى، فالأول أولى.

وأما ما يعود إلى الفرع، فأن يكون فرع أحد القياسين مشاركًا لأصله فى عين الحكم وعين العلة بخلاف الآخر، أو أن يكون وجود العلة فى أحدهما أظهر من وجودها فى الآخر، أو أن يكون حكم أحدهما قد ثبت الحكم فيه بالنص جملة لا تفصيلاً بخلاف الآخر فالأول أولى، وقد يترجح أحد الفرعين على الآخر بالنظر إلى حكمه وإلى أمر خارج على ما سبق فى تعارض النقلين.

* * *

القسم الثالث

التعارض بين المنقول والمعقول

والمنقول إما خاص أو عام، فإن كان خاصًا، فإن كان دالاً على الحكم بصريحه فهو أولى، وإلا فهو محل التجاذب فى آحاد المسائل، والاعتماد فيه على حسب ما يظهر للناظر المجتهد، وإن كان عامًا فالقياس أولى، إذ لا يلزم من العمل به تعطيل العام بالكلية بخلاف العمل بالعام، وقد استقصينا النظر فى تعليل كل ما ذكرناه من أقسام الترجيحات وما يتولد من بعضها مع بعض، وحققنا أمثلتها فى كتاب الترجيحات، وكتاب الإحكام فى أصول الأحكام، فعليك بمراجعة ذلك كله.

* * *

الباب الثانى

فى الترجيحات الواقعة بين الحدود الشرعية الظنية

فالترجيح فيها قد يكون بأن يكون أحد الحدين مشتملاً على ألفاظ صريحة ناصة على الغرض بخلاف الآخر، أو أن يكون المعرف فى أحدهما أعرف من المعرف فى الآخر، أو أن يكون أحدهما معرفًا بالأمور الذاتية، والآخر بالأمور العرضية، أو أن يكون أحدهما أخص من الآخر، أو أن يكون أحدهما موافقًا للسمع والآخر بخلافه، أو أن يكون طريق اكتساب أحدهما أظهر من طريق الآخر، أو أن يكون أحدهما موافقًا للوضع اللغوى بخلاف الآخر، أو أن يكون أحدهما مقررًا لحكم الحرمة بخلاف الآخر، أو حكم النفى والآخر إثبات، أو حكم معقول المعنى بخلاف الآخر، أو درء الحد بخلاف الآخر، أو حكم الحرمة أو الطلاق بخلاف الآخر، فالأول أرجح، وقد يتشعب من تركيب هذه

الترجيحات ترجيحات كثيرة أشرنا إليها فى كتاب الترجيحات، فعليك بالالتفات إليها، وهذا آخر ما أوردناه من ترتيب هذا الكتاب، وتحقيق هذا العجاب جعله الله وسيلة إلى السعادة الأبدية ونجاة من المهالك الدنيوية والأخروية إنه قريب مجيب، آمين.

* * *

قال الناسخ للأصل الموجود بدار الكتب المصرية

وافق الفراغ من نسخ هذه النسخة يوم الاثنين المبارك الموافق أربعة وعشرين خلت من شهر شعبان المكرم سنة ألف وثلاثمائة وعشرين من هجرة من له العزة والشرف ﷺ بقلم الفقير تراب أقدام المساكين أحمد بن عبد الوهاب، اللهم اغفر له ولوالديه وللمسلمين، آمين.

* * *

تحصيل المأمول من علم الأصول

مختصر إرشاد الفحول

للعلامة الشيخ أبي الطيب صديق بن حسن القنوجي البخاري
المتوفى سنة ١٣٠٧ هـ

تحقيق وتعليق
أحمد فريد المزيدي





المقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادى له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن سيدنا محمدًا عبده ورسوله، وصلاة الله وسلامه عليه وعلى آله الطيبين وصحبه المقربين أجمعين إلى يوم الدين، أما بعد:

فلقد أفرغ أئمتنا المجتهدون وسعهم فى استثمار مصادر التشريع، وبذلوا طاقتهم فى استنباط الأحكام بما أتاهم الله تعالى من سعة الفكر، وبُعد النظر، وقوة البيان، وسلامة الفطرة، وصفاء الذهن، وحسن القصد، فكان علم الأصول كفيلاً بالنظر فى الأدلة الشرعية، ومنهاجًا قويمًا للاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعية من الأدلة والنصوص.

وضمن هذا المنظور، قام الإمام القنوجى بتهذيب إرشاد الفحول وتنقيحه، مضيفًا إليه بعض الإفادات، حتى يكون بمثابة مذكرة لطالب العلم المبتدئ فى الأصول، الذى يريد أن يتعرف على أصول المسائل وفروعها، ووجه الخلاف، ومذاهبه فيها، وحقًا أفاد المصنف وأجاد فى كتابه هذا، وكان اسمًا على مُسمى.

فنسأل الله أن يوفقنا إلى الخير والرشاد، وأن يهدينا لسبيل الهدى المصلح للعباد، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا.

* * *

ترجمة المصنف

هو العلامة الفقيه المحدث المفسر الأصولى الأديب: أبو الطيب صديق بن حسن بن على بن لُطف الله الحسينى القنوجى البخارى، المخاطب بالنواب، عالى الجاه، أمير الملك خان بهادر.

من بعض مصنفاته

١ – أبجد العلوم.

٢ – الإذاعة لما كان وما يكون من أشراط الساعة.

٣ – الإكسير فى أصول التفسير.

٤ – إكليل الكرامة فى تبيان مقاصد الإمامة.

٥ – الانتقاد الرجيح فى شرح الاعتقاد الصحيح.

٦ – حصول المأمول من علم الأصول، كتابنا هذا.

٧ – الروضة الندية فى شرح الدرر البهية.

٨ – رياض الجنة فى تراجم أهل السنة.

٩ – عون البارى بحل أدلة البخارى، بتحقيقنا.

١٠ – فتح البيان فى مقاصد القرآن.

١١ – فتح العلام شرح بلوغ المرام.

١٢ – الموعظة الحسنة بما يخطب به فى شهور السنة، بتحقيقنا.

١٣ – يقظة أولى الاعتبار بما ورد فى ذكر النار وأصحاب النار، بتحقيقنا.

١٤ – نيل المرام من تفسير آيات الأحكام، بتحقيقنا.

١٥ – السراج الوهاج من كشف مطالب صحيح مسلم بن الحجاج، بتحقيقنا.

١٦ – نشوة السكرات من صهباء تذكار الغزلان، يسر الله تحقيقه.

١٧ – فتح المغيث بفقه الحديث، يسر الله لنا تحقيقه.

وغيرها من المصنفات النافعة.

وانظر فى ترجمته: الطريقة المثلى لولده أبى الخير الطيب نور الحسن خان، والأعلام للزركلى (٦/١٦٧)، ومعجم المؤلفين لكحالة (٣/٣٥٨).

* * *



الفصل الأول

فى تعريف أصول الفقه وموضوعه وفائدته واستمداده(١)

فالأصول جمع أصل، وهو فى اللغة ما يبتنى عليه غيره، وفى الاصطلاح يقال: على القاعدة الكلية والدليل، والفقه هو فى اللغة الفهم، وفى الاصطلاح العلم بالأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال، وقيل غير ذلك. وأصول الفقه باعتبار الإضافة ما يختص بالفقه من حيث كونه مبتنيًا عليه ومستندًا إليه، وباعتبار العلمية هو إدراك القواعد التى يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية على وجه التحقيق، وقيل غير ذلك، وهذا أولاها.

وموضوع أصول الفقه الأدلة، وقال بعضهم: الأدلة والأحكام، ولكن المتأخرين قالوا: إن موضوع أصول الفقه الأدلة السمعية من حيث إثباتها الأحكام.

ويتميز علم أصول الفقه من الفقه بأن موضوع هذا الأخير أفعال المكلفين من حيث إنها تحل وتحرم، وتصح وتفسد، وموضوع الأول الأدلة السمعية من حيث أنها تستنبط منها الأحكام الشرعية.

وأما فائدة هذا العلم، فهى العلم بأحكام الله تعالى أو الظن بها، والترقى عن حضيض التقليد، إذا استعمل فيما وضع لأجله من استنباط الفروع من الأصول، وهى سبب الفوز بسعادة الدارين.

وأما استمداده، فمن ثلاثة أشياء: الأول: علم الكلام؛ لتوقف الأدلة الشرعية على معرفة البارى سبحانه وصدق المبلغ، وهما مبينان فيه مقررة أدلتهما فى مباحثه. الثانى: اللغة العربية؛ لأن فهم الكتاب والسنة والاستدلال بهما يتوقفان عليها، إذ هما عربيان.

---

(١) انظر فى ذلك: نهاية السول (١/١٦)، وشرح العضد على ابن الحاجب (١/١٨)، والمستصفى (١/٥)، وفواتح الرحموت (١/١٤)، والمحلى على جمع الجوامع مع حاشية البنانى (١/٢٥)، التعريفات (ص٢٨)، الشرح الكبير على الورقات للعبادى (١/٢٨٥).

الثالث: الأحكام الشرعية من حيث تصورها؛ لأن المقصود إثباتها ونفيها كقولنا: الأمر للوجوب، والنهى للتحريم، والصلاة واجبة، والربا حرام.

* * *

الفصل الثانى

فى المبادىء اللغوية

اللغة هى اللفظ الدال وضعًا، والدلالة على تمام الموضوع له مطابقة، وعلى جزئه تضمن، وعلى الخارج التزام، والقول بوحدة المطابقة أو التضمن وتبعية التضمن للمطابقة توسع، والمراد التبعية فى القصد لا فى الوجود، وهى دلالة لفظية، والعقلية هى الالتزام، وهنا ستة أبحاث:

الأول: عن ماهية الكلام، وهى فى هذا الفن يقال عن الأصوات المقطعة المسموعة، وخصص النحاة الكلام بما تضمن كلمتين بالإسناد، وذهب كثير من أهل الأصول إلى أن الكلمة الواحدة تسمى كلامًا.

الثانى: عن الواضع، واختلف فى ذلك على أقوال: أحدها: أن الواضع هو الله سبحانه، وإليه ذهب الأشعرى وأتباعه وابن فورك. الثانى: أن الواضع هو البشر، وإليه ذهب أبو هاشم ومن تابعه من المعتزلة. الثالث: أن ابتداء اللغة وقع بالتعليم من الله تعالى، والباقى بالاصطلاح. الرابع: أن ابتداء اللغة وقع بالاصطلاح، والباقى توقيف، وبه قال الأستاذ أبو إسحاق، وقيل: إنه قال بالذى قبله. الخامس: أن نفس الألفاظ دلت على معانيها بذاتها، وبه قال عباد بن سليمان الضمرى، واحتج أهل الأقاويل المذكورة معقولاً ومنقولاً بما لم ينهض شىء منها للحجة كما هو مبسوط فى موضعه، فالحق ما حكاه صاحب المحصول عن الجمهور من الوقف وجواز كلها من غير جزم بأحدها، وهو القول السادس.

الثالث: عن الموضوع، والموضوعات اللغوية هى كل لفظ وضع لمعنى، ويدخل فيه المفردات والمركبات الستة، وهى الإسنادى، والوصفى، والإضافى، والعددى، والمزجى، والصوتى، ومعنى الوضع يتناول أمرين أعم وأخص، فالأعم تعيين اللفظ بإزاء معنى، والأخص تعيين اللفظ للدلالة على معنى.

الرابع: عن الموضوع له، وفيه خلاف، قال الجوينى والرازى وغيرهما: إن اللفظ

موضوع للصورة الذهنية، سواء كانت موجودة فى الذهن والخارج، أو فى الذهن فقط. وقال أبو إسحاق: موضوع للموجود الخارجى، وقيل: موضوع للأعم من الذهنى والخارجى، ورجحه الأصفهانى.

الخامس: عن الطريق التى يعرف بها الوضع، وهى النقل، إذ لا يستقل به العقل، والحق أنه جميعًا منقول بطريق التواتر.

السادس: عن جواز إثبات اللغة بطريق القياس، وقد اختلف فيه، فجوزه القاضى أبو بكر الباقلانى، وابن شريح، وأبو إسحاق الشيرازى، وجماعة من الفقهاء، ومنهم الجوينى، والغزالى، والآمدى، وهو قول عامة الحنفية، وأكثر الشافعية، واختاره ابن الحاجب، والهمام، وجماعة من المتأخرين، وهو الحق.

* * *

الفصل الثالث
فى تقسيم اللفظ إلى مفرد ومركب

اللفظ الموضوع إن قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه فهو مركب، وإلا فهو مفرد[1]، والمفرد إما واحد أو متعدد، وكذلك معناه، فهذه أربعة أقسام:

الأول: الواحد للواحد إن لم يشترك فى مفهومه كثيرون لا محققًا ولا مقدرًا، فمعرفة لتعينه مطلقًا، أى وضعًا واستعمالاً، فعلم شخصى وجزئى حقيقى إن كان فردًا

---

(١) هذا تعريف جمهور العربية، وقال فريق آخر: إن توحد اللفظ ولو عرفًا، فهو مفرد ، وإلا فمركب، فنحو بعلبك علمًا مركب على الثاني، مفرد على الأول، ونحو منوب مركب على الأول مفرد على الثاني؛ لأن اللفظ واحد، لكنه يدل على مسند ومسند إليه، فلابد من لفظين بإزائها، وهو الهمزة والمادة، فجزؤه يدل على جزء معناه على الأول، وهذا رأى ابن سينا المخالف فيه جمهور أهل العربية، فإنهم يقولون: إن اللفظ بتمامه يدل على المعنى الفعلى، وأما المسند إليه فمنوى.

قال الشيخ محمد نظام: ولا يلزم إجماعهم هذا حجة عليه، فإنه تحكم من غير دليل، بل الفحص يحكم بما قال ابن سينا، فإنه لا شك أنه يفهم منه معنى يحتمل الصدق والكذب، والحروف التى فيه تكفى للدلالة عليه، فالعدول عنه واعتبار المنوى، لا يرخصه بصيرة الحد كما فى: ضربت هذا، وأما المضارع الغائب، فلا يدل على جملة؛ لأنه تبقى حاجته فى احتمال الصدق والكذب، إلى أن يذكر بعده منسوب إليه، ولذا قد يذكر الفاعل فيه، فيظهر الفرق بينهما بأوكد وجه. وانظر: فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (١/١٨٦، ١٨٧).

أو مضافًا بوضعه الأصلى، وإما بالإشارة الحسية فاسمها، وإما بالعقلية، فلابد من دليلها سابقًا كضمير الغائب، أو معًا كضمير المخاطب والمتكلم، أو لاحقًا كالموصولات، إن اشترك فى مفهومه كثيرون تحقيقًا أو تقديرًا فكلى، فإن تناول الكثير على أنه واحد فجنس، وإلا فاسم الجنس، وأيًا ما كان فتناوله لجزئيات إن كان على وجه التفاوت بأولية أو أشدية، فهو المشكك، وإن كان تناوله لها على السوية فهو المتواطى.

وكل واحد من هذه الأقسام إن لم يتناول وضعًا إلا فردًا معينًا، فخاص خصوص الشخص، وإن تناول الأفراد واستغرقها فعام، سواء استغرقها مجتمعة أو على سبيل البدل، والأول يقال له: العموم الشمولى، والثانى البدلى، وإن لم يستغرقها، فإن تناول مجموعها غير محصور، فيسمى عامًا عند من لم يشترط الاستغراق كالجمع المنكر، وعند من يشترطه واسطة، والراجح الاستغراق كالجمع المنكر، وعند من يشترطه واسطة، والراجح أنه خاص؛ لأن دلالته على أقل الجمع قطعية كدلالة المفرد على الواحد، وإن لم يتناول مجموعًا، بل واحدًا أو اثنين، أو يتناول محصورًا فخاص خصوص الجنس أو النوع.

الثانى: اللفظ المتعدد للمعنى، ويسمى المتباين، سواء تفاضلت أفراده كالإنسان والفرس، أو تواصلت كالسيف والصارم.

الثالث: اللفظ الواحد للمعنى المتعدد، فإن وضع لكل فمشترك، وإلا فإن اشتهر فى الثانى فمنقول، ينسب إلى ناقله، وإلا فحقيقة ومجاز.

الرابع: اللفظ المتعدد للمعنى الواحد، ويسمى المترادف.

وكل من الأربعة ينقسم إلى مشتق وغير مشتق، وإلى صفة وغير صفة، وجميع ذلك قد بين فى علوم معروفة، فلا نطيل البحث فيه، ولكننا نذكر هاهنا خمس مسائل تتعلق بهذا العلم تعلقًا تامًا:

الأولى: فى الاشتقاق، وهو أن تجد بين اللفظين تناسبًا فى المعنى والتركيب، فترد أحدهما إلى الآخر، وأركانه أربعة: أحدها: اسم موضوع لمعنى. وثانيها: شىء آخر له نسبة إلى ذلك المعنى. وثالثها: مشاركة بين هذين الاسمين فى الحروف الأصلية. ورابعها: تغيير يلحق ذلك الاسم فى حرف فقط أو حركة فقط أو فيهما معًا، وكل واحد من هذه الأقسام، إما أن يكون بالزيادة أو النقصان أو بهما معًا، فهذه تسعة أقسام، وقيل: تنتهى أقسامه إلى خمسة عشر.

واللفظ ينقسم إلى قسمين: صفة، وهى ما دل على ذات مبهمة غير معينة بتعيين شخصى ولا جنسى متصفة بمعنى كضارب، فإن معناه ذات لها الضرب. وغير صفة وهو ما لا يدل على ذات مبهمة متصفة بمعنى. ثم اختلفوا هل بقاء وجه الاشتقاق شرط لتصدق الاسم المشتق فيكون للمباشر حقيقة اتفاقًا، وفى الاستقبال مجازًا اتفاقًا، وفى الماضى الذى قد انقطع خلاف مشهور بين الحنفية والشافعية، فقالت الحنفية: مجاز، وقالت الشافعية: حقيقة، وإليه ذهب ابن سينا من الفلاسفة، وأبو هاشم من المعتزلة، وتفصيل ذلك فى مغتنم الحصول. والحق أن إطلاق المشتق على الماضى الذى قد انقطع حقيقة لاتصافه بذلك فى الجملة.

الثانية: فى الترادف، وهو توالى الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار معنى واحد، فيخرج عن هذا دلالة اللفظين على شىء واحد لا باعتبار واحد، بل باعتبار صفتين كالصارم والمهند، أو باعتبار الصفة وصفة الصفة، كالفصيح والناطق، والفرق بين الأسماء المترادفة والأسماء المؤكدة أن المترادفة تفيد فائدة واحدة من غير تفاوت أصلاً، وأما المؤكدة فإن الاسم الذى وقع به التأكيد يفيد تقوية المؤكد أو دفع توهم التجوز أو السهو أو عدم شمول. وقد ذهب الجمهور إلى إثبات الترادف فى اللغة العربية، وهو الحق، وسببه إما تعدد الواضع أو توسيع دائرة التعبير وتكثير وسائله، وهو المسمى عند أهل البيان بالافتنان أو تسهيل مجال النظم والنثر وأنواع البديع.

الثالثة: فى المشترك، وهو اللفظة الموضوعة لحقيقتين أو أكثر وضعًا أولاً من حيث هما كذلك، واختلف أهل العلم فيه، فقال قوم: إنه واجب الوقوع، وقال آخرون: إنه ممتنع الوقوع، وقالت طائفة: إنه جائز الوقوع. ولا يخفاك أن المشترك موجود فى هذه اللغة العربية، لا ينكر ذلك إلا مكابر، كالقرء فإنه مشترك بين الطهر والحيض، مستعمل فيهما من غير ترجيح، وهو معنى الاشتراك، وهذا لا خلاف فيه بين أهل اللغة، ومثل القرء العين، فإنها مشتركة بين معانيها المعروفة. وكما هو واقع فى لغة العرب بالاستقراء، فهو أيضًا واقع فى الكتاب والسنة، فلا اعتبار بقول من قال: إنه غير واقع فى الكتاب فقط أو فيهما لا فى اللغة. قلت: وأطال فى مغتنم الحصول فى بيان ذلك.

الرابع: اختلف فى جواز استعمال اللفظ المشترك فى معنيه أو معانيه، فذهب الشافعى، والقاضى أبو بكر، وأبو على الجبائى، والقاضى عبد الجبار بن أحمد، والقاضى جعفر، والشيخ حسن، وبه قال الجمهور، وكثير من أئمة أهل البيت إلى جوازه. وذهب

أبو هاشم، وأبو الحسن البصرى، والكرخى إلى امتناعه، ثم اختلفوا، فمنهم من منع منه لأمر يرجع إلى القصد، ومنهم من منع منه لأمر يرجع إلى الوضع، والحق عدم جواز الجمع بين معنى المشترك أو معانيه، ولم يأتِ من جوزه بحجة. وهذا الخلاف إنما هو فى المعانى التى يصح الجمع بينها لا فى المعانى المتناقضة.

الخامسة: فى الحقيقة والمجاز، وفى هذه المسألة عشرة أبحاث:

الأول: فى تفسيرهما، أما الحقيقة، فهى فعلية من حق الشىء بمعنى ثبت، والتاء للنقل من الوصفية إلى الاسمية الصرفة، وفعيل فى الأصل قد يكون بمعنى الفاعل، وقد يكون بمعنى المفعول، فعلى الأول يكون معنى الحقيقة الثابتة، وعلى الثانى يكون معناها المثبتة. وأما المجاز، فهو مفعل من الجواز الذى هو التعدى كما يقال: جزت موضع كذا، أى جاوزته، أو من الجواز الذى هو قسيم الوجوب والامتناع، وهو راجع إلى الأول.

الثانى: فى حدهما، فالحقيقة هى اللفظ المستعمل فيما وضع له، فيشمل هذا الوضع اللغوى، والشرعى، والعرفى، والاصطلاحى، وقيل غير ذلك. والمجاز هو اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له لعلاقة مع قرينة، وقيل غير ذلك.

الثالث: قد اتفق أهل العلم على ثبوت الحقيقة اللغوية والعرفية، واختلفوا فى ثبوت الحقيقة الشرعية، وهى اللفظ الذى استفيد من الشارع وضعه للمعنى، سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند أهل اللغة، أو كانا معلومين لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى، أو كان أحدهما مجهولاً والآخر معلومًا. والمراد وضع الشارع لا وضع أهل الشرع كما ظن، فذهب الجمهور إلى إثباتها، وذلك كالصلاة، والزكاة، والصوم، والمصلى، والمزكى، والصائم، وغير ذلك، فمحل النزاع الألفاظ المتداولة شرعًا المستعملة فى غير معانيها اللغوية، فالجمهور جعلوها حقائق شرعية بوضع الشارع لها، وهو الحق، ولم يأت من نفاها بشىء يصلح للاستدلال[1].

---

(١) انظر: روضة الناظر (٢/٥٥٠)، المحصول (١/١/٤١٣)، الإحكام للآمدى (١/٢٧)، أصول السرخسى (١/١٧٠)، كشف الأشرار (١/١٥٩)، شرح الكوكب المنير (١/١٤٩)، شرح العضد على ابن الحاجب (١/١٣٨)، التلخيص فى أصول الفقه للجوينى (١/٢٠٩)، وكذا البرهان (١/١٧٤)، وشرح الإسنوى على المنهاج (١/٣٣٦)، البحر المحيط للزركشى (٢/١٥٤)، الإبهاج للسبكى (١/٢٧٥).

والرابع: المجاز واقع في لغة العرب عند جمهور أهل العلم، وخالف في ذلك أبو إسحاق الإسفرايني، وخلافه هذا يدل أبلغ دلالة على عدم اطلاعه على لغة العرب، وينادي بأعلى صوت بأن سبب خلافه هذا تفريطه في الاطلاع على ما ينبغي الاطلاع عليه من هذه اللغة، وما اشتملت عليه من الحقائق والمجازات التي لا تخفى على من له أدنى معرفة بها.

الخامس: أنه لابد من العلاقة في كل مجاز فيما بينه وبين الحقيقة، والعلاقة هي اتصال للمعنى المستعمل فيه بالموضوع له، وذلك الاتصال إما باعتبار الصورة كما في المجاز المرسل، أو باعتبار المعنى كما في الاستعارة وعلاقتها المشابهة، وهي الاشتراك في معنى مطلقًا، لكن يجب أن تكون ظاهرة الثبوت لمحله والانتفاء عن غيره، والمراد الاشتراك في الكيف، والاتصال الصوري، فهو إما في اللفظ، وذلك المجاز بالزيادة والنقصان، وقد تكون العلاقة باعتبار ما مضى، وهو الكون عليه كالعبد للمعتق، أو باعتبار المستقبل، وهو الأول إليه كالخمر للعصير، أو باعتبار الكلية والجزئية كالركوع في الصلاة، واليد فيما وراء الرسغ، والحالية والمحلية كاليد في القدرة، والسببية، والمسببية، والإطلاق، والتقيد، واللزوم، والمجاورة، والظرفية، والبدلية، والشرطية، والمشروطية، والضدية.

السادس: في قرائن المجاز، اعلم أن القرينة إما خارجة عن المتكلم والكلام، أي لا تكون معنى في المتكلم وصفة له، ولا تكون من جنس الكلام، أو تكون معنى في المتكلم، أو تكون من جنس الكلام، وهذه القرينة التي تكون من جنس الكلام، إما لفظ خارج عن هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه بأن يكون في كلام آخر لفظ يدل على عدم إرادة المعنى الحقيقي، أو غير خارج عن هذا الكلام، بل هو عينه أو شيء منه يكون دالاً على عدم إرادة الحقيقة[1].

السابع: في الأمور التي يعرف بها المجاز ويتميز عندها عن الحقيقة، والفرق بين الحقيقة والمجاز إما أن يقع بالنص أو الاستدلال، أما بالنص فمن وجهين:

الأول: أن يقول: الواضع هذا حقيقة، وذلك مجاز.

---

(١) انظر: الصحاح (٣/٨٧٠)، البلغة في أصول اللغة (ص٢٠٤)، واللسان (٥/٣٢٦)، وأساس البلاغة (ص٦٩)، الإحكام للآمدي (١/٢٨)، المستصفى (١/٣٤١)، شرح العضد على ابن الحاجب (١/١٤١)، العدة (١/١٧٢)، الروضة (٢/٥٥٤)، فواتح الرحموت (١/٢٠٣)، المحصول (١/٣٩٧)، التمهيد لأبي الخطاب (١/٧٧)، البحر المحيط (٢/١٥٢).

الثاني: أن يذكر الواضع حد كل واحد منهما بأن يقول: هذا مستعمل فيما وضع له، وذاك مستعمل فى غير ما وضع له، ويقوم مقام الحد ذكر خاصة كل واحد منهما. وأما الاستدلال فمن وجوه ثلاثة: الأول: أن يسبق المعنى إلى أفهام أهل اللغة عند سماع اللفظ بدون قرينة، فيعلم بذلك أنه حقيقة فيه، فإن كان لا يفهم منه المعنى المراد إلا بالقرينة، فهو المجاز. الثاني: صحة النفى للمعنى المجازى، وعدم صحته للمعنى الحقيقى فى نفس الأمر. الثالث: عدم اطراد المجاز، وهو أن لا يجوز استعماله فى محل مع وجود سبب الاستعمال المسوغ لاستعماله فى محل آخر، كالتجوز بالنخلة للإنسان الطويل دون غيره مما فيه طول، وليس الاطراد دليل الحقيقة، فإن المجاز قد يطرد كالأسد للشجاع.

الثامن: فى أن اللفظ قبل الاستعمال لا يتصف بكونه حقيقة، ولا بكونه مجازًا لخروجه عن حد كل واحد منهما، وقد اتفقوا على أن الحقيقة لا تستلزم المجاز؛ لأن اللفظ قد يستعمل فيما وضع له، ولا يستعمل فى غيره، وهذا معلوم لكل عالم بلغة العرب، واختلفوا هل يستلزم المجاز الحقيقة أم لا، بل يجوز أن يستعمل اللفظ فى غير ما وضع له، ولا يستعمل فيما وضع له أصلاً، فقال جماعة: يستلزم، وقال الجمهور: لا يستلزم، وقلت: ولعل الصواب هو الأول.

التاسع: فى اللفظ إذا دار بين أن يكون مجازًا أو مشتركًا، هل يرجح المجاز على الاشتراك أو الاشتراك على المجاز؟ فرجح قوم الأول، وآخرون الثاني. والحق أن الحمل على المجاز أولى من الحمل على اشتراك لغلبة المجاز بلا خلاف، والحمل على الأعم الأغلب دون القليل النادر متعين[1].

العاشر: فى الجمع بين الحقيقة والمجاز، ذهب جمهور أهل اللغة وجميع الحنفية والمحققون من الشافعية وجمع من المعتزلة إلى أنه لا يستعمل اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى حال كونهما مقصودين بالحكم بأن يراد كل واحد منهما، وأجاز ذلك بعض الشافعية والمعتزلة مطلقًا، إلا أن لا يمكن الجمع بينهما كافعل أمرًا وتهديدًا، فإن الأمر طلب الفعل، والتهديد يقضى الترك، فلا يجتمعان معًا. وقال الغزالى وأبو الحسين: إنه يصح استعماله فيهما عقلاً لا لغة إلا غير المفرد كالمثنى والمجموع، فيصبح استعماله

---

(١) انظر: الشرح الكبير على الورقات (٣٥٣/١)، وحاشية البنانى والمحلى على جمع الجوامع (٢٣٠/١)، شرح الكوكب المنير (١٧٥/١)، شرح العضد على ابن الحاجب (١٦٩/١).

فيهما لغة لتضمنه المتعدد كقولهم: القلم أحد اللسانين. ورجح هذا التفصيل ابن الهمام، وهو قوى؛ لأنه قد وجد المقتضى وفقد المانع، فلا يمتنع عقلاً إرادة غير المعنى الحقيقى بالمتعدد، والحق امتناع الجمع بينهما لتبادر المعنى الحقيقى من اللفظ من غير أن يشاركه غيره فى التبادر عند الإطلاق، وهذا بمجرده يمنع من إرادة غير الحقيقى بذلك اللفظ المفرد مع الحقيقى.

* * *

الفصل الرابع
فى مسائل الحروف(١)

قد ذكر جماعة من أهل الأصول فى المبادىء مباحث فى بعض الحروف التى ربما يحتاج إليها الأصولى، وهى مدونة فى فن علم الإعراب مبينة بيانًا تامًا، فلا حاجة لنا إلى التطويل فى بيانها، ولكن نشير إليها على سبيل الاختصار، فنقول: منها الواو، وهى لمطلق الجمع، أو للمعية، أو للترتيب، فذهب إلى الأول جمهور النحاة، والأصوليين، والفقهاء، وذهب إلى الثانى ابن مالك، وذهب إلى الثالث الفراء، وثعلب، وأبو عبيدة، وروى هذا عن الشافعى، ونسب ذلك إلى أبى حنيفة، والثانى إلى صاحبيه، ولم يأت القائلون بإفادة الواو للترتيب بشىء يصلح للاستدلال به، ويستدعى الجواب عنه، وتنفرد الواو عن سائر أحرف العطف بخمسة عشر حكمًا وتستعار للحال، ومنها الفاء للتعقيب بإجماع أهل اللغة، وإذا وردت لغير تعقيب، فذلك لدليل آخر يقترن معناه بمعناها، وهى للترتيب بلا مهلة، ولو فى الذكر.

وللسببية، وذلك غالب فى العاطفة جملة، نحو: ﴿**فوكزه موسى فقضى عليه**﴾ [القصص: ١٥]، أى مات، أو صفة نحو: ﴿**لآكلون من شجر من زقوم فمالئون منها البطون فشاربون عليه من الحميم**﴾ [الواقعة: ٥٤]، ومنها ثم بالضم، ويقال فيها: ثم حرف عطف للتراخى فى الوجود، وجاء لتراخى المنزلة، ومنه قوله تعالى: ﴿**وإنى لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحًا ثم اهتدى**﴾ [طه: ٨٢]، أى استقام على الهدى، فإن

---

(١) انظر المسألة فى: المحصول للرازى (١/١٦٠، ١٦٤)، والإحكام للآمدى (١/٨٨، ٩٦)، المعتمد لأبى الحسين البصرى (١/٣٤، ٣٦)، التلويح على التوضيح (١/٩٩، ١٠٣)، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (١/٢٢٩)، نهاية السول للإسنوى (٢/١٨٥، ١٨٧)، مختصر الأصول لابن اللحام البعلى (٥١٢٥٠)، اللمع للشيرازى (ص٣٦)، إرشاد الفحول للشوكانى (١/١٤٤).

مرتبة الاستقامة أعلى، إذ هى أشق، والتراخى يرجع إلى التكلم عند أبى حنيفة، وإلى الحكم عندهما وللترتيب خلافًا للعبادى، ومنها بل للعطف والإضراب عما قبله بصرف الحكم إلى ما بعده وجعله كالمسكوت عنه، ومع كلمة لا نص فى النفى.

ومنها ولكن للاستدراك خفيفة وثقيلة، ولكن يجب فى المفرد أن تكون بعد النفى، وفى الجملة اختلاف ما قبلها وما بعدها إثباتًا ونفيًا ولو معنى. ومنها أو، ذكر لها المتأخرون معانى انتهت إلى اثنى عشر:

أحدهما: إيهام إخفاء، وهو إخفاء المتكلم مراده على السامع، قال الله تعالى: ﴿**وإنا أو إياكم لعلى هدى أو فى ضلال مبين**﴾ [سبأ: ٢٤].

الثانى: التخيير، وتقع بعد الطلب نحو كن عالمًا أو متعلمًا.

الثالث: وقوع الشك من قبل المتكلم نحو قوله تعالى: ﴿**لبثنا يومًا أو بعض يوم**﴾ [الكهف: ١٩].

الرابع: الجمع المطلق كالواو، وهو مذهب الجرمى وأهل الكوفة.

الخامس: التقسيم نحو الاسم إما معرب أو مبنى.

السادس: الإباحة، وهى ما يقع الطلب بعدها نحو جالس المحدثين أو المفسرين، وأكثر ورودها للإباحة فى التشبيه نحو: ﴿**فهى كالحجارة أو أشد قسوة**﴾ [البقرة: ٧٤]، ذكره ابن مالك.

السابع: الإضرار كبل، ويشترط فى ذلك عند سيبويه إعادة العامل وتقدم نهى أو نفى.

الثامن: التقريب، نحو ما أدرى أسلم أو دع، قاله الحريرى.

التاسع: الشرطية، نحو لأضربنه عاش أو مات، أى إن عاش أو مات بعد الضرب، قاله ابن الشجرى.

العاشر: أن تكون بمعنى إلى نحو لألزمنك أو تعطينى حقى.

الحادى عشر: أن تكون للاستثناء، كقوله:

وكنت إذا غمزت قناة قوم ... كسرت كعوبها أو تستقيما

الثاني عشر: التبعيض، كما في قوله تعالى: ﴿**وقالوا كونوا هودًا أو نصارى تهتدوا**﴾ [البقرة: ١٣٥]، والضمير في قالوا لليهود والنصارى، فاليهود قالوا للنصارى: كونوا هودًا، والنصارى قالوا لليهود: كونوا نصارى، فالتبعيض دل عليه.

ومنها حتى، للغاية، وتكون جارة وعاطفة وللتعليل وللاستثناء، وزعم الشيخ شهاب الدين القرافي أنه لا خلاف في دخول ما بعد حتى، وليس كذلك، بل الخلاف فيها مشهور، والاتفاق إنما هو في حتى العاطفة لا الخافضة؛ لأن العاطفة بمنزلة الواو.

ومنها الباء للإلصاق حقيقة، ومجازًا، والتعدية، والاستعانة، والسببية، والمصاحبة، والظرفية، والبدلية، والمقابلة، والمحاورة، والاستعلاء، والقسم، والغاية، والتوكيد، وكذا التبعيض، وفاقًا للأصمعي، والفارسي، وابن مالك، ومصاحب القاموس.

ومنها على، تكون حرفًا واسمًا، وزعم بعضهم أنها لا تكون إلا اسمًا، ونسبوه لسيبويه.

ومنها من، تأتي على خمسة عشر وجهًا، لابتداء الغاية عند كثير من أئمة اللغة منهم المبرد، وللتبعيض نحو ﴿**منهم من كلم الله**﴾ [البقرة: ٢٥٣]، وهو مذهب فخر الإسلام، وصاحب البديع، وكثير من الفقهاء، ولبيان الجنس، وأكثر ورودها بعد ما ومهما، نحو: ﴿**ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها**﴾ [فاطر: ٢]، و﴿**مهما تأتنا به من آية**﴾ [الأعراف: ١٣٢]، وللتعليل نحو: ﴿**مما خطيئاتهم أغرقوا**﴾ [نوح: ٧١]، وللبدل نحو: ﴿**أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة**﴾ [التوبة: ٣٨]، وأنكره قوم.

ولمرادفه عن نحو: ﴿**يا ويلنا قد كنا في غفلة من هذا**﴾ [الأنبياء: ٩٧]، ولمرادفه الباء نحو ﴿**ينظرون من طرف خفي**﴾ [الشورى: ٤٥]، ولمرادفه في نحو: ﴿**إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة**﴾ [الجمعة: ٩]، ولمرادفه عند نحو: ﴿**لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئًا**﴾ [آل عمران: ١٠]، قاله أبو عبيدة، ولمرادفه ربما، ولمرادفه على نحو: ﴿**ونصرناه من القوم**﴾ [الأنبياء: ٧٧]، وللفصل، وتدخل على المتضادين نحو: ﴿**والله يعلم المفسد من المصلح**﴾ [البقرة: ٢٢٠]، وللغاية تقول: رأيته من ذلك الموضع، وللتخصيص على العموم نحو: ما جاءني من رجل، ولتوكيد العموم نحو: ما جاءني من أحد، فإن أحدًا من صيغ العموم.

ومنها إلى، ولها ستة معان:

أحدها: انتهاء الغاية، يعنى أنها تدل على بلوغ آخر الشيء المتلبس به الفعل.

الثانى: أنها ترادف اللام نحو: أحمد الله إليك، أى أنهى حمده إليك.

الثالث: موافقة فى، ويمكن حمل قوله سبحانه: ﴿**ليجمعنكم إلى يوم القيامة**﴾ [النساء: ٨٧] عليه، قاله ابن مالك، وأنكره أبو عصفور.

الرابع: المعية، وذلك أنها ضمت شيئًا إلى شيء، وبه قال جماعة من البصريين، وهو قول أهل الكوفة فى قوله تعالى: ﴿**من أنصارى إلى الله**﴾ [آل عمران: ٥٢].

الخامس: موافقة عند، كقوله:

أشهى إلى من الرحيق السلسل

السادس: موافقة من، كقوله:

فلا يروى إلى ابن أحمرا

أى منى.

ومنها فى، لها عشرة معان:

الأول: الظرفية لاشتمال مجرورها على ما قبله اشتمالاً زمانيًا، أو مكانيًا، تحقيقًا أو تشبيهًا، والظرفية الزمانية والمكانية اجتمعتا فى قوله تعالى: ﴿**الم غلبت الروم فى أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون فى بضع سنين**﴾ [الروم: ١].

الثانى: التعليل، نحو: ﴿**فذلكن الذى لمتننى فيه**﴾ [يوسف: ٣٢].

الثالث: الاستعلاء، نحو: ﴿**لأصلبنكم فى جذوع النخل**﴾ [طه: ٧١].

الرابع: المصاحبة، نحو: ﴿**ادخلوا فى أمم**﴾ [الأعراف: ٣٨]، أى مع أمم.

الخامس: مرادفة الباء، كقوله:

ويركب يوم الروع منا فوارس   بصيرون فى طعن الأباهر[1] والكلى

السادس: مرادفة من نحو قوله تعالى: ﴿**ويوم نبعث فى كل أمة شهيدًا عليهم من أنفسهم**﴾ [النحل: ٨٩].

السابع: المقايسة، نحو: ﴿**فما متاع الحياة الدنيا فى الآخرة إلا قليل**﴾ [التوبة: ٣٨]، بالنسبة إلى الآخرة.

---

(١) الأباهر: عروق إذا انقطع أحدها مات صاحبها فى الحال.

الثامن: مرادفة إلى نحو: ﴿**فردوا أيديهم فى أفواههم**﴾ [إبراهيم: ٩].

التاسع: التوكيد، وهى الزائدة لغير تعويض، أنشد الفارسى:

أنا أبو السعد إذا الليل دجى   يخال فى سواده يرندجا[(١)]

العاشر: الزائد للتعويض، كقوله: ضربت فيمن رغبت، تقديره ضربت من رغبت.

ومنها من، تأتى على خمسة أوجه:

أحدها: أن تكون استفهامية، نحو: ﴿**من بعثنا من مرقدنا**﴾ [يس: ٥٢].

الثانى: شرطية جازمة، نحو: ﴿**من يعمل سوءًا يجز به**﴾ [النساء: ١٢٣].

الثالث: أن تكون اسمًا موصولاً، نحو: ﴿**ولله يسجد من فى السموات**﴾ [الرعد: ١٥].

الرابع: أن تكون مثل ما لما لا يعقل، نحو: ﴿**ومنهم من يمشى على بطنه**﴾ [النور: ٤٥].

الخامس: أن تكون نكرة موصوفة، ولهذا دخلت عليها رب فى نحو قوله:

رب من أنضجت غيظًا قلبه

ومنها هل، لطلب التصديق الإيجابى لا للتصور ولا للتصديق السلبى.

ومنها لن، حرف نفى ونصب واستقبال، نحو: ﴿**لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون**﴾ [آل عمران: ٩٢].

ومنها ما، ترد اسمية موصولة بمعنى الذى، نحو: ﴿**ما عندكم ينفد وما عند الله باق**﴾ [النحل: ٩٦]، ونكرة مؤولة بمعنى شىء، نحو: مررت بما معجب لك، أى بشىء معجب لك، ومبالغة فى الإخبار عن أحد بالإكثار من فعل الكتابة، نحو: إن زيدًا مما أن يكتب، أى هو مخلوق من أمر الكتابة، فما بمعنى شىء.

والحرفية قد تكون نافية، نحو: ﴿**ما هذا بشرًا**﴾ [يوسف: ٣١]، ومصدرية إما زمانية أو غير زمانية، الأول كقوله تعالى: ﴿**وأوصانى بالصلاة والزكاة ما دمت حيًا**﴾ [مريم: ٣١]، أى مدة دوامى حيًا. والثانى نحو قوله تعالى: ﴿**عزيز عليه ما عنتم**﴾

---

(١) يدندج: كسفرجل، الجلد الأسود.

[التوبة: ١٢٨]، أى عزيز عليه عنتكم، وتسمى موصولاً حرفيًا، وقد تكون زائدة، وهى نوعان: كافة وغير كافة، وللأولى ثلاثة أقسام: الكافة عن عمل الرفع، والكافة عن عمل النصب والرفع، والكافة عن عمل الجر، وتفصيله فى كتب النحو.

ومنها إذن، قال سيبويه: للجواب والجزاء.

ومنها أى، بالفتح والسكون للتفسير، ونداء القريب، أو البعيد، أو المتوسط.

ومنها أى، بالتشديد للشرط، والاستفهام، وموصولة، ودالة على معنى الكمال.

ومنها إذ، اسم للماضى ظرفًا، ومفعولاً به، وبدلاً من المفعول، ومضافًا إليها اسم زمان، وللمستقبل فى الأصح، وترد للتعليل حرفًا أو ظرفًا، وللمفاجأة وفاقًا لسيبويه.

ومنها رب للتكثير والتقليل، ولا تختص بأحدهما خلافًا لزاعم ذلك.

* * *

الفصل الخامس
فى الأحكام، وفيه أربعة أبحاث

الأول: فى الحكم، وهو الخطاب[(١)] المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء، أو التخيير، أو الوضع، فيتناول اقتضاء الوجود، واقتضاء العدم، إما مع الجزم أو مع جواز الترك، فيدخل فى هذا الواجب، والمحظور، والمندوب، والمكروه.

وأما التخيير فهو الإباحة، وأما الوضع فهو السبب، والشرط المانع، فالأحكام التكليفية خمسة؛ لأن الخطاب إما أن يكون جازمًا أو لا يكون جازمًا، فإن كان جازمًا، فإما أن يكون طلب الفعل، وهو الإيجاب أو طلب الترك، وهو التحريم، وإن كان غير جازم، فالطرفان إما يكونا على السوية، وهو الإباحة، أو يترجح جانب الوجود وهو الندب، أو يترجح جانب الترك، وهو الكراهة.

---

(١) انظر: إحكام الفصول للباجى (ص٥١٥)، الحدود له (٥٠)، الإشارة (ص٢٩٤)، العدة (١٥٤/١)، البرهان للجوينى (٤٤٩/١)، المستصفى (١٩١/٢)، التبصرة للشيرازى (ص٢١٨)، شرح اللمع له (٤٢٨/١)، التمهيد للكلواذانى (٢١/١)، روضة الناظر (٢٠٣/٢)، الإحكام للآمدى (٢١٢/٢)، شرح تنقيح الفصول (٥٣)، منتهى السول لابن الحاجب (ص١٤٨)، التعريفات للجرجانى (ص٢٢٤)، تقريب الوصول لابن جزى (ص٨٨)، شرح الكوكب المنير للفتوحى (٤٨٨/٣)، فواتح الرحموت (٤١٤/١)، البلبل للطوخى (ص١٢٢).

وكانت الأحكام ثمانية، خمسة تكليفية وثلاثة وضعية، وتسمية الخمسة تكليفية تغليب، إذ لا تكليف فى الإباحة، بل ولا فى الندب، والكراهة التنزيهية عند الجمهور، وسميت الثلاثة وضعية؛ لأن الشارع وضعها علامات لأحكام تكليفية وجودًا أو انتفاء، فالواجب فى الاصطلاح ما يمدح فاعله ويذم تاركه على بعض الوجوه، فلا يرد النقض بالواجب المخير وبالواجب على الكفاية، فإنه لا يذم فى الأول إلا إذا تركه مع الآخر، ولا يذم فى الثانى إلا إذا لم يقم به غيره، وينقسم إلى معين، ومخير، ومضيق، وموسع، وعلى الأعيان، وعلى الكفاية، ويرادفه الفرض عند الجمهور.

وقيل: الفرض ما كان دليله قطعيًا، والواجب ما كان دليله ظنيًا، والأول أولى، والمحظور ما يذم فاعله ويمدح تاركه، ويقال له: المحرم والمعضية، والمندوب ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه، وقيل: هو الذى يكون فعله راجحًا فى نظر الشرع، ويقال له: مرغوب فيه، ومستحب، ونفل، وتطوع، وإحسان، وسنة. والمكروه ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله، ويقال باشتراك على أمور ثلاثة: على ما نهى عنه نهى تنزيه، وهو الذى أشعر فاعله أن تركه خير من فعله، وعلى ترك الأولى كترك صلاة الضحى، وعلى المحظور المتقدم. والمباح ما لا يمدح على فعله ولا على تركه، والمعنى أنه أعلم فاعله أنه لا ضرر عليه فى فعله وتركه، وقد يطلق على ما لا ضرر على فاعله، وإن كان تركه محظورًا كما يقال: دم المرتد مباح، أى لا ضرر على من أراقه، ويقال للمباح: الحلال، والجائز، والمطلق.

والسبب هو جعل وصف ظاهر منضبط مناطًا لوجود حكم، أى يستلزم وجوده وجوده، وبيانه أن لله سبحانه فى الزانى مثلاً حكمين، أحدهم تكليفى وهو وجوب الحد عليه، والثانى وضعى وهو جعل الزنا سببًا لوجوب الحد؛ لأن الزنا لا يوجب الحد بعينه وذاته، بل بجعل الشرع.

والشرط هو ما كان عدمه يستلزم عدم الحكم، فهو وصف ظاهر منضبط يستلزم ذلك، ويستلزم عدم السبب لحكمة فى عدمه تنافى حكمة الحكم أو السبب، وبيانه أن الحول شرط فى وجوب الزكاة، فعدمه يستلزم عدم وجوبها، والقدرة على التسليم شرط فى صحة البيع، فعدمها يستلزم عدم صحته، والإحصان شرط فى سببية الزنا للرجم، فعدمه مستلزم عدمها.

المانع هو وصف ظاهر منضبط يستلزم وجوده حكمة تستلزم عدم الحكم أو عدم

السبب، كوجود الأبوة، فإنه يستلزم عدم ثبوت الاقتصاص للابن من الأب كون الأب سببًا لوجود الابن يقتضى أن لا يصير الابن سببًا لعدمه.

الثاني: فى الحاكم، لا خلاف فى كون الحاكم الشرع بعد البعثة وبلوغ الدعوة، وأما قبل ذلك، فقالت الأشعرية: لا يتعلق له سبحانه حكم بأفعال المكلفين، فلا يحرم كفر، ولا يجب إيمان، وقالت المعتزلة: إنه يتعلق له سبحانه حكم بما أدرك العقل فيه صفة حسن أو قبح لذاته أو لصفته أو لوجوده، واعتبارات على اختلاف بينهم فى ذلك، قالوا: والشرع كاشف عما أدركه العقل قبل وروده، وقد اتفق الأشعرية والمعتزلة على أن العقل يدرك الحسن والقبح فى شيئين، الأول: ملاءمة الغرض للطبع ومنافرته له، فالموافق حسن والمنافر قبيح عند العقل. والثانى صفة الكمال والنقص، فصفات الكمال حسنة وصفات النقص قبيحة عنده.

والثالث: فى المحكوم به، وهو فعل المكلف، فمتعلق الإيجاب يسمى واجبًا، ومتعلق الندب يسمى مندوبًا، ومتعلق الإباحة يسمى مباحًا، ومتعلق الكراهة يسمى مكروهًا، ومتعلق التحريم يسمى حرامًا، وقد تقدم كل واحد منها، وفيه ثلاث مسائل:

الأولى: أن شرط الفعل الذى وقع التكليف به أن يكون ممكنًا، فلا يجوز التكليف بالمستحيل عند الجمهور، وهو الحق، وسواء كان مستحيلاً بالنظر إلى ذاته، أو بالنظر إلى امتناع تعلق قدرة المكلف به. وقال جمهور الأشاعرة: بالجواز مطلقًا، وقال جماعة منهم: إنه ممتنع فى الممتنع لذاته جائز فى الممتنع لامتناع تعلق قدرة المكلف به، وعندى أن قبح التكليف بما لا يطاق معلوم بالضرورة، فلا يحتاج إلى استدلال، والمجوز لذلك لم يأت بما ينبغى الاشتغال بتحريره والتعرض لرده.

الثانية: أن حصول الشرط الشرعى ليس شرطًا فى التكليف عند أكثر الشافعية والعراقيين من الحنفية، وقال جماعة منهم الرازى، وأبو حامد، وأبو زيد، والسرخسى: هو شرط، وهذه المسألة ليست على عمومها، إذ لا خلاف فى أن مثل الجنب والمحدث مأموران بالصلاة، بل هى مفروضة على كل منهما، وهو أن الكفار مخاطبون بالشرائع، أى بفروع العبادات عملاً عند الأولين لا عند الآخرين. وقال قوم: هم مكلفون بالنواهى؛ لأنها أليق بالعقوبات الزاجرة دون الأوامر، والحق ما ذهب إليه الأولون، وبه قال الجمهور.

الثالثة: أن التكليف بالفعل، والمراد به أثر القدرة الذى هو الأكوان؛ لأن التأثير الذى هو أحد الأعراض النسبية ثابت قبل حدوثه اتفاقًا، وينقطع بعده اتفاقًا، ولا اعتبار بخلاف من خالف فى الطرفين، فهو بين السقوط.

الرابع: فى المحكوم عليه، وهو المكلف، ويشترط باتفاق المحققين فى صحة التكليف بالشرعيات فهم المكلف لما كلف به، بمعنى تصوره بأن يفهم من الخطاب القدر الذى يتوقف عليه الامتثال، لا بمعنى التصديق به، فتقرر أن المجنون والصبى اللذين لا يميزان غير مكلفين؛ لأنهما لا يفهمان خطاب التكليف، ولزوم أرش جنايتهما من أحكام الوضع لا من أحكام التكليف، وقد ورد الدليل برفع التكليف قبل البلوغ، كحديث: «رفع القلم عن ثلاثة»، وهو وإن كان فى طرقه مقال، لكنه باعتبار كثرة طرقه من قسم الحسن، وباعتبار تلقى الأمة له بالقبول لكونهم بين عامل به ومؤول له صار دليلاً قطعيًا، ويؤيده حديث: «من أخضر مئزره فاقتلوه»، وأحاديث النهى عن قتل الصبيان حتى يبلغوا، وأحاديث أنه ﷺ كان لا يأذن فى القتال إلا لمن بلغ سن التكليف، والأدلة فى هذا الباب كثيرة، ولم يأت من خالف فى ذلك بشىء يصلح لإيراده. ووقع الخلاف بين الأشعرية والمعتزلة، هل المعدوم مكلف أم لا؟ فذهب الأولون إلى الأول، والآخرون إلى الآخر.

* * *

المقصد الأول

الفصل الأول

فى الكتاب العزيز، وفيه فصول

فى تعريف الكتاب، فهو لغة يطلق على كل كتابة ومكتوب، ثم غلب فى عرف أهل الشرع على القرآن، والقرآن فى اللغة مصدر بمعنى القراءة، غلب فى العرف العام على المجموع المعين من كلام الله سبحانه المقروء بألسنة العباد، وهو فى هذا المعنى أشهر من لفظ الكتاب وأظهر، فلذا جعل تفسيرًا له، فهذا تعريف الكتاب باعتبار اللغة، وهو التعريف اللفظى الذى يكون بمرادف أشهر، وأما حد الكتاب اصطلاحًا، فالأولى أن يقال: هو كلام الله المنزل على محمد ﷺ المتلو المتواتر، وهذا لا يرد عليه ما ورد على سائر الحدود[١].

* * *

الفصل الثانى

اختلف فى المنقول آحادًا هل هو قرآن أم لا؟ فقيل: ما لم يتواتر فليس بقرآن، وقد ادعى أهل الأصول تواتر كل واحدة من القراءات السبع بل العشر، وليس على ذلك أثارة من علم، فإن هذه القراءات كل واحدة منها منقولة آحاديًا، كما يعرف ذلك من يعرف أسانيد هؤلاء القراء وقراءاتهم، وقد نقل جماعة من القراء الإجماع على أن فى هذه القراءات ما هو متواتر وما هو آحاد، ولم يقل أحد منهم بتواتر كل واحدة من السبع فضلاً عن العشر.

والحاصل أن ما اشتمل عليه المصحف الشريف واتفق عليه القراء المشهورون فهو قرآن، وما اختلف فيه، فإن احتمل رسم المصحف قراءة كل واحد من المختلفين مع مطابقتها للوجه الإعرابى والمعنى العربى، فهى قرآن كلها، وإن احتمل بعضها دون بعض، فإن صح إسناد ما لم يحتمله الرسم، وكانت موافقة للوجه الإعرابى والمعنى العربى، فهى القراءة الشاذة، ولها حكم أخبار الآحاد فى الدلالة على مدلولها، سواء كانت من السبع أو غيرها. وأما ما لم يصح إسناده مما لم يحتمله الرسم، فليس بقرآن

---

(١) انظر: إحكام الأحكام للآمدى (١/٢٢٨)، التوضيح ومعه التلويح (١/٢٦)، إرشاد الفحول (١/١٥٢).

ولا ينزل منزلة الآحاد، وقد صح أن النبى ﷺ قال: «أقرأنى جبريل على حرف، فلم أزل أستزيده حتى أقرأنى على سبعة أحرف»[١]، والمراد بها لغات العرب، فإنها بلغت إلى سبع، اختلفت فى قليل من الألفاظ واتفقت فى غالبها، فما وافق لغة من تلك اللغات فقد وافق المعنى العربى والإعرابى.

* * *

الفصل الثالث
فى المحكم والمتشابه من القرآن

لا خلاف فى وقوع النوعين فيه، لقوله سبحانه: ﴿**منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات**﴾ [آل عمران: ٧]، واختلف فى تعريفهما، فقيل المحكم ما له دلالة واضحة، والمتشابه ما له دلالة غير واضحة، فيدخل فى المتشابه المجمل والمشترك، وقيل: المحكم الناسخ، والمتشابه المنسوخ، وقيل غير ذلك.

وحكم المحكم هو وجوب العمل به، وأما المتشابه فاختلف فيه على أقوال، والحق عدم جواز العمل به لقوله سبحانه: ﴿**فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به**﴾ [آل عمران: ٧]، والوقف على قوله: ﴿**إلا الله**﴾ متعين، ولا يصح القول بأن الوقف على قوله: ﴿**والراسخون فى العلم**﴾؛ لأن ذلك يستلزم أن يكون جملة: ﴿**يقولون آمنا به**﴾ حيالة ولا معنى لتقييد علمهم به بهذه الحالة الخاصة، وهى حال كونهم يقولون هذا القول، وليس ما ذكرناه من عدم جواز العمل بالمتشابه لعلة كونه لا معنى له، فإن ذلك غير جائز، بل لعلة قصور أفهام البشر عن العلم به، والاطلاع على مراد الله كما فى الحروف التى فى فواتح السور، فإنه لا شك أن لها معنى لم تبلغ أفهامنا إلى معرفته، فهى مما استأثر الله بعلمه[٢].

* * *

---

(١) حديث صحيح، رواه البخارى (٤٩٩١)، ومسلم (٢٧٢/٨١٩)، وأحمد فى المسند (٣٤٥/١).

(٢) انظر: إحكام الأحكام للآمدى (٢٣٧/١، ٢٣٨)، مختصر ابن اللحام (ص٧٣)، إرشاد الفحول (١٥٦/١).

الفصل الرابع

فى المعرب هل هو موجود فى القرآن أم لا؟

والمراد ما كان موضوعًا لمعنى عند غير العرب، ثم استعملته العرب فى ذلك المعنى، كإسماعيل، وإبراهيم، وإسحاق، ويعقوب ونحوها، ومثل هذا لا ينبغى أن يقع فيه خلاف، والعجب ممن نفاه، وهم الأكثرون على ما حكاه ابن الحاجب وشراح كتابه، ولم يأتوا بشىء يصلح للاستدلال به فى محل النزاع، وفى القرآن من اللغات الرومية، والهندية، والفارسية، والسريانية ما لا يجحده جاحد، ولا يخالف فيه مخالف[1].

* * *

(١) انظر: إحكام الأحكام للآمدى (١/٦٩)، إرشاد الفحول للشوكانى (١/١٥٧).

المقصد الثانى
فى السُنة

وفيه أبحاث:

البحث الأول
فى معنى السُنة لغة وشرعًا

أما لغة[(١)]، فهى الطريقة المسلوكة، وقيل: المحمودة، وقيل: المعتادة، حسنة كانت أو سيئة، كما فى الحديث الصحيح: «من سن سنة حسنة...» إلى آخره. وأما شرعًا[(٢)]، فهى قول النبى ﷺ وفعله وتقريره، وتطلق بالمعنى العام على الواجب وغيره فى عرف أهل اللغة والحديث، وأما فى عرف أهل الفقه، فإنما يطلقونها على ما ليس بواجب، وتطلق على ما يقابل البدعة.

البحث الثانى

إنه قد اتفق من يعتد به من أهل العلم على أن السنة المطهرة مستقلة بتشريع الأحكام، وأنها كالقرآن فى تحليل الحلال وتحريم الحرام، وقد ثبت عنه ﷺ أنه قال: «ألا وإنى أوتيت القرآن ومثله معه»[(٣)]، أى من السنن التى لم ينطق بها القرآن، وذلك كتحريم لحوم الحمر الأهلية، وتحريم كل ذى ناب من السباع ومخلب من الطير، وغير ذلك مما لم يأت عليه الحصر، وما ورد من طريق ثوبان فى الأمر بعرض الأحاديث على القرآن، فقال يحيى بن معين: إنه موضوع وضعته الزنادقة.

وقال عبد الرحمن بن مهدى: الخوارج وضعوا حديث، ما أتاكم فاعرضوه على كتاب الله... إلى آخره، وقد عارض حديث العرض قوم، فقالوا: عرضنا هذا الحديث على كتاب الله فخالفه؛ لأنا وجدنا فيه: ﴿**وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا**﴾ [الحشر: ٧]. قال الأوزاعى: الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب.

---

(١) انظر: القاموس المحيط (٤/٢٣٧)، التلويح على التوضيح (٢/٢)، فواتح الرحموت (٢/٩٦)، نهاية السول (٣/٤)، إحكام الآمدى (١/٢٤١).

(٢) انظر: إحكام الآمدى (١/٢٤١)، نهاية السول (٣/٤، ٥)، مختصر ابن اللحام (ص٧٤)، حاشية الشيخ بخيت على نهاية السول (٣/٥).

(٣) رواه أبو داود فى السنة (٤٦٠٤)، وأحمد فى المسند (٤/١٦١).

قال ابن عبد البر: يريد أنها تقضى عليه وتبين المراد منه. وقال يحيى بن أبى كثير: السنة قاضية على الكتاب والحاصل أن ثبوت حجية السنة المطهرة واستقلالها بتشريع الأحكام ضرورة دينية ولا يخالف فى ذلك إلا من لا حظ له فى دين الإسلام.

البحث الثالث

ذهب الأكثر من أهل العلم إلى عصمة الأنبياء بعد النبوة من الكبائر، وحكى القاضى أبو بكر وابن الحاجب وغيرهما من متأخرى الأصوليين إجماع المسلمين على ذلك[1]، وكذا حكوا الإجماع على عصمتهم بعد النبوة مما يزرى بمناصبهم كرذائل الأخلاق والدناءات وسائر ما ينفر عنهم، وهى التى يقال لها: صغائر الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة، والدليل عليه عند المعتزلة وبعض الأشعرية الشرع والعقل، وعند القاضى أبى بكر وجماعة من محققى الشافعية والحنفية السمع فقط، وهكذا وقع إجماع على عصمتهم بعد النبوة من تعمد الكذب فى الأحكام الشرعية لدلالة المعجزة على صدقهم.

وأما الكذب غلطًا، فمنعه الجمهور، وهو الأولى، وجوزه القاضى أبو بكر، واختلفوا فى معنى المعصية، فقيل: هو أن لا يمكن المعصوم من الإتيان بالمعصية. وأما النسيان، فلا يمتنع وقوعه من الأنبياء، قيل: إجماعًا، وقد صح عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إنما أنا بشر مثلكم، أنسى كما تنسون»، وحكى القاضى عياض الإجماع على امتناع السهو والنسيان فى الأقوال البلاغية، وخص الخلاف بالأفعال، وأن الأكثرين ذهبوا إلى الجواز.

قال الآمدى: ذهب الأستاذ أبو إسحاق الأسفراينى وكثير من الأئمة إلى امتناع النسيان. قال الزركشى فى البحر: ادعى الإمام الرازى فى بعض كتبه الإجماع على الامتناع.

البحث الرابع

فى أفعاله ﷺ، وهى تنقسم إلى سبعة أقسام:

الأول: ما كان من هواجس النفس والحركات البشرية، كتصرف الأعضاء وحركات الجسد، فهذا القسم لا يتعلق به أمر باتباع، ولا نهى عن مخالفة، وليس فيه

---

(١) قال الآمدى: الاتفاق من أهل الشرائع قاطبة على عصمة الأنبياء بعد النبوة عن تعمد كل ما يخل صدقهم فيما دلت المعجزة القاطعة على صدقهم من دعوى الرسالة والتبليغ عن الله. انظر: إحكام الأحكام (٢٤٣/١).

أسوة، ولكنه يفيد أن مثل ذلك مباح.

الثاني: ما لا يتعلق بالعبادات، ووضح فيه أمر الجبلة كالقيام والقعود ونحوهما، فليس فيه تأس ولا به اقتداء، لكنه يدل على الإباحة عند الجمهور، وعند قوم أنه مندوب كما نقله القاضى أبو بكر الباقلانى، وكذا حكاه الغزالى فى المنخول، وكان ابن عمر، رضى الله عنهما، يتتبع مثل هذا ويقتدى به، كما هو معروف عنه منقول فى كتب السنة المطهرة.

الثالث: ما احتمل أن يخرج عن الجبلة إلى التشريع بمواظبته عليه على وجه معروف وهيئة مخصوصة كالأكل، والشرب، واللبس، والنوم، وفيه قولان للشافعى ومن معه، هل يرجع فيه إلى الأصل وهو عدم التشريع، أو إلى الظاهر وهو التشريع؟ والراجح الثانى، وحكاه أبو إسحاق عن أكثر المحدثين فيكون مندوبًا.

الرابع: ما علم اختصاصه به ﷺ، كالوصال، والزيادة على أربع، فهو خاص به لا يشاركه فيه غيره، والحق أنا لا نقتدى به فيما صرح لنا بأنه خاص به كائنًا ما كان إلا بشرع يخصنا.

الخامس: ما أبهمه ﷺ، كعدم تعيين نوع الحج مثلاً، فقيل: يقتدى به فى ذلك، وقيل: لا. قال إمام الحرمين فى النهاية: وهذا عندى هفوة ظاهرة، فإن إبهامه ﷺ محمول على انتظار الوحى قطعًا، فلا مساغ للاقتداء به من هذه الجهة.

السادس: ما يفعله مع غيره عقوبة له، كالتصرف فى أملاك غيره، فقيل: يجوز الاقتداء به، وقيل: لا، وقيل: هو بالإجماع موقوف على معرفة السبب، وهذا هو الحق، وأما إذا فعله بين شخصين متداعيين، فهو جار مجرى القضاء، فتعين علينا القضاء بما قضى به.

السابع: الفعل المجرد عما سبق، فإن ورد بيانًا كقوله ﷺ: «صلوا كما رأيتمونى أصلى»[١]، و«خذوا عنى مناسككم»[٢]، وكالقطع من الكوع بيانًا لآية السرقة، فلا خلاف أنه دليل فى حقنا وواجب علينا، وإن ورد بيانًا لمجمل، كان حكمه حكم ذلك

---

(١) حديث صحيح، رواه البخارى (٦٣١، ٦٥٨، ٦٨٥، ٧٢٤٦)، ومسلم (٦٧٤، ٥/٢٤٤)، وأحمد فى المسند (٥/٦٥).

(٢) حديث صحيح، رواه البخارى (١٦٠٣) عن ابن عمر، ومسلم (١٢٩٧) عن جابر.

المجمل من وجوب وندب، كأفعال الحج، والعمرة، وصلاة الفرض، وصلاة الكسوف، وإن لم يكن كذلك، بل ورد ابتداء، فإن علمت صفته فى حقه من وجوب أو ندوب أو إباحة، فاختلفوا فى ذلك على أقوال:

الأول: أن أمته مثله فى ذلك الفعل، إلا أن دل دليل على اختصاصه، وهذا هو الحق. **والثاني**: أن أمته مثله فى العبادات دون غيرها. **الثالث**: الوقف. **الرابع**: لا يكون شرعًا لنا إلا بدليل، وإن لم يعلم صفته فى حقه وظهر فيه قصد القربة، فاختلف فيه على أقوال:

الأول: أنه للوجوب، وبه قال جماعة من المعتزلة، وابن شريح، وأبو سعيد الأصطخرى، وابن أبى هريرة، واستدلوا على ذلك بالقرآن، والإجماع، والمعقول، ولا يتم. **الثاني**: أنه للندب، وحكاه الجوينى فى البرهان، والرازى فى المحصول عن الشافعى، وحكى أيضًا عن القفال، وأبى حامد المروزى، واستدلالهم بالقرآن والإجماع والمعقول، فصله فى إرشاد الفحول.

الثالث: أنه للإباحة، وهو قول مالك. **الرابع**: الوقف، وهو قول الصيرفى، وأكثر أصحاب الشافعى وأكثر المتكلمين، وعندى أنه لا معنى للوقف فى الفعل الذى قد ظهر فيه قصد، فإن هذا القصد يخرجه عن الإباحة إلى ما فوقها، والمتيقن مما هو فوقها الندب، وأما إذا لم يظهر فيه هذا القصد، بل كان مجردًا مطلقًا، فقد اختلف فيه بالنسبة إلينا على أقوال فصلها فى إرشاد الفحول(١).

البحث الخامس
فى تعارض الأفعال(٢)

والحق أنه لا يتصور ذلك، فإنه لا صيغ لها يمكن النظر فيها والحكم عليها، بل هى مجرد أكوان متغايرة واقعة فى أوقات مختلفة، وهذا إذا لم تقع بيانات للأقوال، وأما إذا وقعت فقد تتعارض فى الصورة، ولكن التعارض فى الحقيقة راجع إلى المبينات من الأقوال لا إلى بيانها من الأفعال، وذلك كقوله ﷺ: «صلوا كما رأيتمونى أصلى»، فإن آخر الفعلين ينسخ الأول كآخر القولين؛ لأن هذا الفعل بمثابة القول.

---

(١) راجع إرشاد الفحول (١/١٧٢، ١٧٥).

(٢) التعارض بين الأمرين هو تقابلهما على وجه يمنع كل واحد منهما مقتضى صاحبه، وانظر: نهاية السول للإسنوى (٣/٣٥).

البحث السادس
فى التعارض بين قوله، عليه السلام، وفعله

وفيه ثمانية وأربعون قسمًا، وقيل: تنتهى الأقسام إلى ستين قسمًا، وأكثر هذه الأقسام غير موجودة فى السنة، فلنتكلم على ما يكثر وجوده فيها، وهى أربعة عشر قسمًا:

الأول: أن يكون القول مختصًا به مع عدم وجود دليل يدل على التكرار والتأسى، وذلك نحو أن يفعل ﷺ فعلاً، ثم يقول بعده: لا يجوز لى مثل هذا الفعل، فلا تعارض بين القول والفعل.

الثانى: أن يتقدم القول مثل أن يقول: لا يجوز لى الفعل فى وقت كذا، ثم يفعله فيه، فيكون الفعل ناسخًا لحكم القول.

الثالث: أن يكون القول خاصًا به، ويجهل التاريخ، فلا تعارض فى حق الأمة، وأما فى حقه ففيه خلاف، وقد رجح الوقف.

الرابع: أن يكون القول مختصًا بالأمة، وحينئذ لا تعارض؛ لأن القول والفعل لم يتواردا على محل واحد.

الخامس: أن يكون القول عامًا له وللأمة، فيكون الفعل على تأخره مخصصًا له من عموم القول كصلاته بعد العصر قضاء لسنة الظهر بعد نهيه عن الصلاة بعد العصر.

السادس: أن يدل دليل على تكرار الفعل، وعلى وجوب التأسى فيه، ويكون القول خاصًا به، وحينئذ فلا معارضة فى الأمة، وأما فى حقه، فالمتأخر من القول أو الفعل ناسخ، فإن جهل التاريخ، فقيل: يؤخذ بالقول فى حقه، وقيل: بالفعل، وقيل: بالوقف.

السابع: أن القول خاص بالأمة مع قيام دليل التأسى والتكرار فى الفعل، فلا تعارض فى حقه ، وأما فى حق الأمة، فالمتأخرة من القول أو الفعل ناسخ، وإن جهل التاريخ، فقيل: يعمل بالفعل، وقيل بالقول، وهو الراجح؛ لأن دلالته أقوى من دلالة الفعل.

الثامن: أن يكون القول عامًا له وللأمة، مع قيام الدليل على التكرار والتأسى، فالمتأخر ناسخ فى حقه ﷺ، وكذلك فى حقنا، وإن جهل التاريخ، فالراجح تقدم القول لما تقدم.

التاسع: أن يدل الدليل على التكرار في حقه ﷺ دون التأسي به، ويكون القول خاصًا بالأمة، وحينئذ فلا تعارض أصلاً لعدم التوارد على محل واحد.

العاشر: أن يكون خاصًا به ﷺ مع قيام الدليل على عدم التأسي به، فلا تعارض أيضًا.

الحادي عشر: أن يكون القول عامًا له وللأمة مع عدم قيام الدليل على التأسي به في الفعل، فيكون الفعل مخصصًا له من العموم، ولا تعارض بالنسبة إلى الأمة لعدم وجود دليل يدل على التأسي به، وأما إذا جهل التاريخ، فالخلاف في حقه ﷺ كما تقدم في ترجيح القول على الفعل أو العكس أو الوقف.

الثاني عشر: إذا دل الدليل على التأسي دون التكرار، أو يكون القول مخصصًا به، فلا تعارض في حق الأمة، وأما في حقه، فإن تأخر القول، فلا تعارض، وإن تقدم فالفعل ناسخ في حقه، وإن جهل فالمذاهب الثلاثة في حقه كما تقدم.

الثالث عشر: أن يكون القول خاصًا بالأمة، فلا تعارض في حقه ﷺ، وأما في حق الأمة، فالمتأخر ناسخ لعدم الدليل على التأسي.

الرابع عشر: أن يكون القول عامًا له مع قيام الدليل على التأسي دون التكرار، ففي حق الأمة المتأخر ناسخ، وأما في حقه ﷺ، فإن تقدم الفعل، فلا تعارض، وإن تقدم القول فالفعل ناسخ، ومع جهل التاريخ، فالراجح القول في حقنا وفي حقه ﷺ؛ لقوة دلالته وعدم احتماله، أو لقيام الدليل هاهنا على عدم التكرار(١).

البحث السابع

في التقرير

وصورته أن يسكت النبي ﷺ عن إنكار قول قيل بين يديه أو في عصره وعلم به، أو سكت عن إنكار فعل فعل بين يديه أو في عصره وعلم به، فإن ذلك يدل على الجواز، كأكل الضب بحضرته. قال ابن القشيري: وهذا مما لا خلاف فيه، وإنما الخلاف فيما إذا دل التقرير على انتفاء الحرج، فهل يختص لمن قرر، أو يعم سائر المكلفين؟ فذهب القاضي إلى الأول، وذهب الجويني إلى الثاني، وهو الحق، وهو قول الجمهور.

هذا إذا لم يكن التقرير مخصصًا لعموم سابق، أما إذا كان مخصصًا له، فيكون لمن قرر

---

(١) انظر: إحكام الآمدي (١/٢٧٩)، إرشاد الفحول (١/١٨١، ١٨٢)، إحكام الفصول (٣٠٩).

من واحد أو جماعة. وأما إذا كان التقرير في شيء قد سبق تحريمه، فيكون ناسخًا لذلك التحريم، كما صرح به جماعة من أهل الأصول، وهو الحق. ومما يندرج تحت التقرير إذا قال الصحابي: كنا نفعل كذا، وكانوا يفعلون كذا، وأضافه إلى عصر رسول الله ﷺ، وكان مما لا يخفى مثله عليه، وإن كان مما يخفى فلا[١].

البحث الثامن
ما هم به ﷺ ولم يفعله

كما روى عنه أنه هم بمصالحة الأحزاب بثلث ثمار المدينة ونحو ذلك، فقال الشافعي ومن تابعه: إنه يستحب الإتيان بما هم به ﷺ، ولهذا جعلوه من جملة أقسام السنة، وقالوا: يقدم القول، ثم الفعل، ثم التقرير، ثم الهم، والحق أنه ليس من أقسام السنة؛ لأنه مجرد خطور شيء على البال من دون تنجيز له، وليس ذلك مما آتانا الرسول ولا مما أمر سبحانه بالتأسي به فيه، وقد يكون إخباره ﷺ بما هم به للزجر كما صح عنه أنه قال: «لقد هممت أن أخالف إلى قوم لا يشهدون الصلاة، فأحرق عليهم بيوتهم»[٢].

البحث التاسع
في الأخبار، وفيه أنواع

الأول: في معنى الخبر لغة واصطلاحًا، أما لغة فهو مشتق من الخبار، وهي الأرض الرخوة؛ لأن الخبر يثير الفائدة، كما أن الأرض الخبار تثير الغبار إذا قرعها الحافز ونحوه، وأما اصطلاحًا، فالأولى أن يقال: هو ما يصح أن يدخله الصدق والكذب لذاته، وهذا الحد لا يرد عليه شيء مما يرد على سائر الحدود المذكورة في كتب الأول.

الثاني: أن الخبر ينقسم إلى صدق وكذب، وخالف في ذلك القرافي، وأطال القوم في بيانه صدقه وكذبه وحدودهما، والذي يظهر لي أن الخبر لا يتصف بالصدق إلا إذا جمع بين مطابقة الواقع والاعتقاد، فإن خالفهما أو أحدهما فكذب، فيقال في تعريفهما

---

(١) انظر: إحكام الآمدي (١/٢٧٩)، إرشاد الفحول (١/١٨٢، ١٨٣)، إحكام الفصول (٣١٧)، ميزان الأصول (٤٦١)، تقريب الوصول (١١٧)، شرح الكوكب المنير (٢/١٩٤)، إجابة السائل للصنعاني (٨٨)، غاية الوصول (٩٢)، شرح تنقيح الفصول (٢٨٨، ٢٩٠)، بيان المختصر (١/٥٠٢)، المنخول (٢٩٩)، البرهان (١/٢٩٨)، شرح اللمع للشيرازي (١/٥٦٠).

(٢) حديث صحيح، رواه البخاري (١٢٧٤)، ومسلم (٦٥١)، وأبو داود (٥٤٨)، والترمذي (٢١٧)، والنسائي (٨٣١٢)، وابن ماجة (٧٩١)، وأحمد (١/٥١٢).

هكذا: الصدق ما طابق الواقع والاعتقاد، والكذب ما خالفهما أو أحدهما، ولا يلزم على هذا ثبوت واسطة؛ لأن المعتبر كلام العقلاء، ولا يرد عليه شيء مما ورد على سائر الحدود.

الثالث: في تقسيم الخبر من حيث احتمال الصدق والكذب، وهو ثلاثة أقسام: **الأول**: المقطوع بصدقه. **الثاني**: المقطوع بكذبه، وهما ضروب. **الثالث**: ما لا يقطع بصدقه ولا كذبه، وذلك كخبر المجهول، فإنه لا يترجح صدقه ولا كذبه، وقد يترجح صدقه ولا يقطع بصدقه كخبر العدل، وقد يترجح كذبه ولا يقطع كخبر الفاسق.

الرابع: أن الخبر ينقسم باعتبار آخر إلى متواتر وآحاد:

والمتواتر في اللغة عبارة عن مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما، مأخوذ من الوتر. وفي الاصطلاح خبر جمع عن محسوس يمتنع تواطؤهم على الكذب من حيث كثرتهم. والعلم الحاصل بالمتواتر ضروري عند الجمهور، ونظري عند الكعبي، وأبي الحسين البصري، وإنه قسم ثالث ليس أوليًا ولا كسبيًا عند الغزالي. وقال الآمدي بالوقف، والحق قول الجمهور للقطع بأنا نجد نفوسنا جازمة بوجود البلاد الغائبة عنا، ووجود الأشخاص الماضية قبلنا جزمًا خاليًا عن التردد جاريًا مجرى جزمنا بوجود المشاهدات، فالمنكر لحصول العلم الضروري به كالمنكر لحصوله بالمشاهدات، وذلك سفسطة لا يستحق صاحبها المكالمة.

والآحاد هو خبر لا يفيد بنفسه العلم أصلاً، أو يفيده بالقرائن الخارجية عنه، فلا واسطة بين المتواتر والآحاد، وهذا قول الجمهور. وقال أحمد بن حنبل: يفيد بنفسه العلم، وبه قال داود الظاهري. ونقل الشيخ[1] في التبصرة عن بعض أهل الحديث أن منها ما يوجب العلم، كحديث مالك، عن نافع، عن ابن عمر. وقال أبو بكر القفال: إنه يوجب العلم الظاهر، وذهب الجمهور إلى وجوب العمل به، وأنه وقع التعبد به.

والخلاف في إفادة خبر الآحاد الظن أو العلم مقيد بما إذا كان لم ينضم إليه ما يقويه، وأما إذا انضم إليه ما يقويه أو كان مشهورًا أو مستفيضًا، فلا يجري فيه الخلاف المذكور، ولا نزاع في أن خبر الواحد إذا وقع الإجماع على العمل بمقتضاه فإنه يفيد العلم؛ لأن الإجماع عليه قد صيره من المعلوم صدقه، وهكذا خبر الواحد إذا تلقته الأمة

---

(١) يقصد به الشيرازي.

بقبول، فكانوا بين عامل به ومتأول له، ومن هـذا القسم أحاديث صحيحى البخارى ومسلم، والتأويل فرع القبول.

وللعمل بخبر الواحد شروط، منها ما هو فى المخبر، أى الراوى، وهى خمسة:

الأول: التكليف، فلا تقبل رواية الصبى والمجنون، وهذا باعتبار وقت الأداء، أما لو تحملها صبيًا وأداها مكلفًا، فقد أجمع السلف على قبولها كما فى رواية ابن عباس والحسنين، ومن كان مماثلاً لهم كمحمود بن الربيع، فإنه روى حديث أنه ﷺ مج فيه مجة وهو ابن خمس سنين. واعتمد العلماء روايته.

الثانى: الإسلام، فلا تقبل رواية الكافر من يهودى أو نصرانى أو غيرهما إجماعًا، قاله الرازى فى المحصول، وقد اختلف فى قبول رواية المبتدع على أقوال، والحق أنه لا يقبل فيما يدعو إلى بدعة ويقويها لا فى غير ذلك. قال الخطيب: وهو مذهب أحمد، ونسبه ابن الصلاح إلى الأكثرين، قال: وهو أعدل المذاهب وأولاها(١).

الثالث: العدالة، وأصلها فى اللغة الاستقامة، يقال: طريق عدل أو مستقيم، وتطلق على استقامة السيرة والدين، وهى شرط بالاتفاق، لكن اختلف فى معناها، فعند الحنفية عبارة عن الإسلام مع عدم الفسق، وعند غيرهم ملكة فى النفس تمنع عن اقتراف الكبائر وصغائر الخسة، كسرقة لقمة، والرذائل المباحة كالبول فى الطريق، وقيل غير ذلك، والأولى أن يقال فى تعريفها: إنها التمسك بآداب الشرع، فمن تمسك بها فعلاً وتركًا، فهو العدل المرضى، ومن أخل بشىء منها، فإن كان الإخلال بذلك الشىء يقدح فى دين فاعله أو تاركه كفعل الحرام وترك الواجب، فليس بعدل.

الرابع: الضبط، فلابد أن يكون الراوى ضابطًا لما يرويه ليكون المروى له على ثقة منه فى حفظه وقلة غلطه وسهوه، فإن كان كثير الغلط والسهو ردت روايته، إلا فيما علم أنه لم يغلط فيه ولا سهى عنه، وإن كان قليل الغلط قبل خبره، إلا فيما علم أنه غلط فيه، كذا قال ابن السمعانى وغيره، وليس من شرط الضبط اللفظ بعينه كما سيأتى.

الخامس: أن لا يكون الراوى مدلسًا، سواء كان التدليس فى المتن أو فى الإسناد،

---

(١) انظر: المحصول للرازى (٢/١٠٨)، الإحكام للآمدى (٢/٢٠)، نهاية السول للإسنوى (٣/٦٠، ٦١).

وهما أنواع. والحاصل أن من كان ثقة واشتهر بالتدليس، فلا يقبل إلا إذا قال: حدثنا، أو أخبرنا، أو سمعت، ولا إذا لم يقل كذلك، لاحتمال أن يكون قد أسقط من لا تقوم الحجة بمثله. ومنها ما هو فى المخبر عنه، وهو مدلول الخبر، وهو أقسام:

الأول: أن لا يستحيل وجوده فى العقل، فإن أحاله العقل رد. **الثانى:** أن لا يكون مخالفًا لنص مقطوع به على وجه لا يمكن الجمع بينهما بحال. **الثالث:** أن لا يكون مخالفًا لإجماع الأمة عند من يقول بأنه حجة قطعية، وأما إذا خالف القياس القطعى، فقال الجمهور: إنه مقدم على القياس، وقيل خلاف ذلك، والحق تقديم الخبر الخارج من مخرج صحيح أو حسن على القياس مطلقًا إذا لم يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه، كحديث المصراة، وحديث العرايا، فإنهما مقدمان على القياس. وقد كان الصحابة والتابعون إذا جاءهم الخبر لم يلتفتوا إلى القياس ولا ينظروا فيه، وما روى عن بعضهم فى بعض المواطن من تقديم القياس، فبعضه غير صحيح، وبعضه محمول على أنه لم يثبت الخبر عنده.

واعلم أنه لا يضر الخبر عمل أكثر الأئمة بخلافه؛ لأن قول الأكثر ليس بحجة، وكذا عمل أهل المدينة بخلافه خلافًا لمالك وأتباعه؛ لأنهم بعض الأمة، ولجواز أنهم لم يبلغهم الخبر، ولا يضره عمل الراوى له بخلافه خلافًا لجمهور الحنفية وبعض المالكية؛ لأننا متعبدون بما بلغ إلينا من الخبر، ولم نتعبد بما فهمه الراوى، ولم يأت من قدم عمل الراوى على روايته بحجة تصلح للاستدلال بها، ولا يضره كونه مما تعم به البلوى، خلافًا للحنفية، وأبى عبد الله البصرى، لعمل الصحابة والتابعين بأخبار الآحاد فى ذلك، ولا يضره كونه فى الحدود والكفارات خلافًا للكرخى من الحنفية، ولا وجه لهذا الخلاف، فهو خبر عدل فى حكم شرعى، ولم يثبت فى الحدود الكفارات دليل يخصها من عموم الأحكام الشرعية، ولا يضره أيضًا كونه زيادة على النص القرآنى أو السنة القطعية خلافًا للحنفية، فقالوا: إذا ورد بالزيادة كان نسخًا لا قبل، والحق القبول؛ لأنها زيادة غير منافية للمزيد، فكانت مقبولة، ودعوى أنها ناسخة ممنوعة، وهكذا إذا ورد الخبر مخصصًا للعام من كتاب أو سنة، فإنه مقبول ويبنى العام على الخاص خلافًا لبعض الحنفية، وهكذا إذا ورد مقيدًا لمطلق الكتاب أو السنة المتواترة، ولا يضره أيضًا كون راويه انفرد بزيادة فيه على ما رواه إذا كان عدلاً، فقد يحفظ الفرد ما لا يحفظه الجماعة، وبه قال الجمهور، وهذا فى صورة عدم المنافاة، وإلا فرواية الجماعة أرجح. ومنها ما هو

فى الخبر نفسه، وهو اللفظ الدال، فاعلم أن للراوى فى نقل ما يسمعه أحوالاً:

الأول: أن يرويه بلفظه، فقد أدى الأمانة كما سمعها، وذكر السؤال والسبب مع ذكر الجواب وما ورد على سبب أولى من الإهمال.

الثاني: أن يرويه بغير لفظه، بل بمعناه، وفيه ثمانية مذاهب، ولا يخلو أكثر ذلك من الحرج والمخالفة لما كان عليه السلف والخلف من الرواة كما تراه فى كثير من الأحاديث التى يرويها جماعة، فإن غالبها بأنها ألفاظ مختلفة مع الاتحاد فى المعنى المقصود.

والثالث: أن يحذف الراوى بعض الخبر، فينبغى أن ينظر، فإن كان المحذوف متعلقًا بالمحذوف منه تعلقًا لفظيًا أو معنويًا لم يجز بالاتفاق، وإن لم يكن كذلك، فاختلفوا فيه على أقوال، وأنت خبير بأن كثيرًا من الصحابة والتابعين والمحدثين يقتصرون على رواية بعض الخبر عند الحاجة إلى رواية بعضه، لاسيما فى الأحاديث الطويلة، كحديث جابر فى صفة حج النبى ﷺ ونحوه من الأحاديث، وهم قدوة لمن بعدهم فى الرواية، لكن بشرط أن لا يستلزم ذلك الاقتصاد على البعض مفسدة.

الرابع: أن يزيد الراوى على ما سمعه من النبى ﷺ، فإن كان ما زاده يتضمن بيان سبب الحديث أو تفسير معناه، فلا بأس بذلك، لكن بشرط أن يفهم السامع أنه من كلام راويه.

الخامس: أن يكون الخبر محمولاً لمعنيين متنافيين، فاقتصر الراوى على أحدهما، فإن كان هو الصحابى كان تفسيره كالبيان لما هو المراد، وإن كان غيره، ولم يقع الإجماع على أنه المراد، فلا يصار إليه حتى يرد دليل على أن المراد أحدهما بعينه، والظاهر أن النبى ﷺ لا ينطق بما يحتمل المتنافيين لقصد التشريع ويخليه عن قرينة حالية أو مقالية.

السادس: أن يكون الخبر ظاهرًا فى شىء، فيحمله الراوى من الصحابة على غير ظاهره، إما بصرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه، أو بأن يصرفه عن الوجوب إلى الندب، أو عن التحريم إلى الكراهة، ولم يأت بما يفيد صرفه عن الظاهر، فذهب الجمهور من أهل الأصول إلى أنه يعمل بالظاهر ولا يصار إلى خلافه بمجرد قول الصحابى أو فعله، وهذا هو الحق؛ لأنا متعبدون بروايته لا برأيه خلافًا لأكثر الحنفية.

* * *

المقصد الثالث

الإجماع، وفيه أبحاث[١]

البحث الأول

فى مسماه لغة واصطلاحًا

أما لغة، فهو العزم، قال تعالى: ﴿فاجمعوا أمركم﴾ [يونس: ٧١]، وقال ﷺ: «لا صيام لمن لم يجمع من الليل»[٢]. وأما اصطلاحًا فهو اتفاق مجتهدى أمة محمد ﷺ بعد وفاته فى عصر من الأعصار على أمر من الأمور، والمراد بالاتفاق الاشتراك فى الاعتقاد أو القول أو الفعل.

البحث الثانى

فى إمكانه فى نفسه

فقال قوم بإحالته، منهم النظام، وبعض الشيعة، قالوا: إن اتفاقهم على الحكم الواحد الذى لا يكون معلومًا بالضرورة محال، كما أن اتفاقهم فى الساعة الواحدة على المأكول الواحد، والتكلم بالكلمة الواحدة محال، وذهب جمع إلى إمكانه فى نفسه، وهو المقام الأول.

الثانى: على تقدير تسليم إمكانه فى نفسه منع إمكان العلم به، فقد اتفقوا على أن الطريق إلى معرفته لا مجال للعقل فيها؛ لأن المعتبر فيه العلم بما يعتقد كل واحد من المجتهدين فى تلك المسألة، وأنه يدين الله بذلك ظاهرًا أو باطنًا، ولا يمكنه معرفته بعينه. ومن ادعى أنه يتمكن الناقل للإجماع من معرفة كل من يعتبر فيه من علماء الدنيا، فقد أسرف فى الدعوى، وجازف فى القول، ورحم الله الإمام أحمد بن حنبل فإنه قال: من ادعى وجود الإجماع، فهو كاذب.

---

(١) انظر: المحصول (٣/٢)، إحكام الآمدى (٢٨٠/١)، نهاية السول للإسنوى (٢٣٧/٣)، المستصفى للغزالى (١٧٣/١)، فواتح الرحموت (٢١١/٢)، ومختصر الخبازى (ص٧٤)، تيسير الوصول (١٣١٧/٣)، جمع الجوامع (١٨١/١)، والتحرير (٥٧٤/٢)، والعضد على ابن الحاجب (٣٠/٢)، وغاية المأمول فى تحقيق منهاج الأصول للمزيدى.

(٢) رواه الترمذى (٩٩/٣) (٧٣٠)، والنسائى (١٦٦/٤)، ومالك فى الموطأ (٢٨٨/٢)، والدارمى فى سننه (١٢/٢) (١٦٩٨).

الثالث: النظر فى نقل الإجماع إلى من يحتج به، وهو مستحيل؛ لأن طريق نقله إما التواتر أو الآحاد، والعادة تحيل النقل تواترًا لبعد أن يشاهد أهل التواتر كل واحد من المجتهدين شرقًا وغربًا، ويسمعوا ذلك منهم، ثم ينقلوه إلى عدد متواتر ممن بعدهم، كذلك فى كل طبقة إلى أن يتصل به، وأما الآحاد فغير معمول به فى نقل الإجماع.

الرابع: اختلف على تقدير تسليم إمكانه فى نفسه، وإمكان العلم به، وإمكان نقله إلينا، هل هو حجة شرعية؟ فذهب الجمهور إلى كونه حجة، وذهب النظام والإمامية وبعض الخوارج إلى أنه ليس بحجة، واختلف الجمهور هل الدليل على حجته العقل والسمع أم السمع فقط؟ فذهب أكثرهم إلى أنه السمع فقط، ومنعوا ثبوته من جهة العقل؛ لأن العدد الكثير وإن بعد فى العقل اجتماعهم على الكذب، فلا يبعد اجتماعهم على الخطأ، كاجتماع الكفار على جحد النبوة. والدليل على ثبوته هو قوله تعالى: ﴿**ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرًا**﴾ [النساء: ١١٥].

ومما استدلوا به من السنة، ما أخرجه الطبرانى فى الكبير، من حديث ابن عمر، أنه قال: «لن تجتمع أمتى على الضلالة»[1]، فيكون ما أجمعوا عليه حقًا، ويجاب عنه بمنع كون الخطأ المظنون ضلالة، ومن جملة ما استدلوا به أيضًا ما أخرج البخارى ومسلم، عن مغيرة، أنه ﷺ قال: «لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون»، وإذا عرفت هذا حق معرفته، تبين لك ما هو الحق الذى لا شك فيه ولا شبهة، ولو سلمنا جميع ما ذكره القائلون بحجة الإجماع وإمكان العلم به، فغاية ما يلزم من ذلك أن يكون ما أجمعوا عليه حقًا، ولا يلزم من كون الشيء حقًا وجوب اتباعه، كما قالوا: إن كل مجتهد مصيب، ولا يجب على مجتهد آخر اتباعه، بل ولا يجب على المقلد اتباعه فى ذلك الاجتهاد بخصوصه، وإذا تقرر لك هذا علمت ما هو الصواب.

البحث الثالث

اختلف القائلون بحجية الإجماع، هل هو حجة قطعية أو ظنية؟ فذهب جماعة إلى

---

(١) حديث صحيح، رواه أبو داود (٤/٤٥٢) بلفظ: «وأن لا تجتمعوا على ضلالة»، و«لا يجمع الله أمتى على ضلالة أبدًا»، ورواه الحاكم فى المستدرك (١/١١٦): «عليكم بالسواد الأعظم»، ورواه أبو نعيم فى أخبار أصبهان (٢/٢٠٨)، ورواه مسلم بلفظ: «ومن أثنيتم عليه خيرًا وجبت له الجنة» (٩٤٩).

الأول، وبه قال الصيرفى، وابن برهان، وجزم به من الحنفية الدبوسى، وشمس الأئمة. قال الأصفهانى: إن هذا القول هو المشهور، وإنه يقدم الإجماع على الأدلة كلها، ويكفر مخالفه، أو يضلل ويبدع. وقال جماعة منهم الرازى والآمدى: إنه لا يفيد إلا الظن. وقال البزدوى، وجماعة من الحنفية: الإجماع مراتب، فإجماع الصحابة مثل الكتاب والخبر المتواتر، وإجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الأحاديث، والإجماع الذى سبق فيه الخلاف فى العصر السالف بمنزلة خبر الواحد. واختار بعضهم فى الكل أنه يوجب العمل لا العلم، فهذه مذاهب أربعة، ويتفرع عليها الخلاف فى كونه يثبت بأخبار الآحاد والظواهر أم لا؟ فذهب الجمهور إلى أنه لا يثبت بهما. قال القاضى فى التقريب: وهو الصحيح.

البحث الرابع

اختلفوا فى ما ينعقد به الإجماع، فقال جماعة: لابد له من مستند أن أهل الإجماع ليس لهم الاستقلال بإثبات الأحكام، وحكى عبد الجبار عن قوم أنه يجوز أن يكون عن غير مستند، وهو ضعيف؛ لأن القول فى دين الله لا يجوز بغير دليل، ولهذا كانت الصحابة لا يرضى بعضهم من بعض بذلك، بل يتباحثون حتى أحوج بعضهم القول فى الخلاف إلى المباهلة، فثبت أن الإجماع لا يقع منهم إلا عن دليل، وجوز الشافعى الإجماع عن قياس، وهو قول الجمهور، ومنعه الظاهرية لأجل إنكارهم القياس، وإذا انعقد من غير دليل، فذهب الجمهور إلى أنه حجة، وقال قوم: إنه لا يكون حجة.

البحث الخامس

هل يعتبر فى الإجماع المجتهد المبتدع إذا كانت بدعته تقتضى تكفيره، فقيل: لا بلا خلاف، قاله الزركشى، وأما إذا اعتقد ما لا يقتضيه، بل التفضيل والتبديع، فاختلفوا فيه على أقوال:

الأول: اعتبار قوله، قال الهندى: وهو الصحيح.

الثانى: لا يعتبر، وبه قال أهل السنة، ومالك، والأوزاعى، ومحمد بن الحسن، وأئمة الحديث، ومن الحنفية أبو بكر الرازى، ومن الحنابلة القاضى أبو يعلى.

الثالث: أنه لا ينعقد عليه الإجماع، وينعقد على غيره، يعنى أنه يجوز له مخالفة من عداه إلى ما أدى إليه اجتهاده، ولا يجوز لأحد أن يقلده، كذا حكاه الآمدى وتابعه المتأخرون.

الرابع: التفصيل بين داعية وغير داعية، نقله ابن حزم فى كتاب الأحكام، عن جماهير سلفهم من المحدثين، قال: وهو قول فاسد.

قال القاضى أبو بكر، والأستاذ أبو إسحاق: إنه لا يعقد بخلاف من أنكر القياس، ونسبه الأستاذ إلى الجمهور، وتابعهم إمام الحرمين، والغزالى. قال النووى فى باب السواك من شرح صحيح مسلم: مخالفة داود لا تقدح فى انعقاد الإجماع على المختار الذى عليه الأكثرون والمحققون.

البحث السادس

إذا أدرك التابعى عصر الصحابة، وهو من أهل الاجتهاد لم ينعقد إجماعهم إلا به، حكاه جماعة. قال القاضى عبد الوهاب: إنه الصحيح، ونقله السرخسى من الحنفية عن أكثر أصحابهم. وقال جماعة: لا يعتبر، وهو مروى عن ابن علية، ونفاة القياس، وابن خوازمنداد، واختاره ابن برهان فى الوجيز.

البحث السابع

إجماع الصحابة حجة بلا خلاف، خلافًا لقوم من المبتدعة، وذهب داود الظاهرى إلى اختصاص حجية الإجماع بإجماع الصحابة، وهو ظاهر كلام ابن حبان فى صحيحه، وهذا هو المشهور عن الإمام أحمد. وقال أبو حنيفة: إذا أجمعت الصحابة على شىء سلمنا، وإذا أجمع التابعون زاحمناهم.

البحث الثامن

إجماع أهل المدينة على انفرادهم ليس بحجة عند الجمهور؛ لأنهم بعض الأمة[1]. وقال مالك: إذا أجمعوا لم يعتد بخلاف غيرهم. قال الباجى: إنما أراد ذلك بحجية إجماع أهل المدينة فيما كان طريقه النقل المتقيض كالصاع، والمد، والأذان، والإقامة، وعدم وجوب الزكاة فى الخضروات مما يقتضى العادة بأن يكون فى زمن النبى ﷺ، فإنه لو تغير عما كان عليه لعلم، فأما مسائل الاجتهاد فهم وغيرهم سواء. قال القاضى عبد

---

(١) انظر تفصيل هذه المسألة فى: المعتمد (٢/٤٨٣)، إحكام ابن حزم (٤/١٤٧)، والنبذ له (ص١٨)، وشرح اللمع للشيرازى (٢/٧٠٢)، والتبصرة له (٣٥٩)، وإحكام الفصول للباجى (٤٨٦)، والبرهان للجوينى (١/٧٢٠)، والمستصفى للغزالى (١/١٨٥)، والتمهيد لأبى الخطاب (٣/٢٥٦)، والإحكام للآمدى (١/١٧٠)، وروضة الناظر (١/٣٧٢)، وشرح تنقيح الفصول (ص٣٤١).

الوهاب: إجماعهم على ضربين: نقلى، وهو حجة يجب عندنا المسير إليه، وترك الأخبار والمقاييس به. واستدلالى، واختلف فيه أصحابه فى ثلاثة أوجه:

أحدها: أنه ليس بإجماع ولا بمرجح. **وثانيها:** أنه مرجح. **وثالثها:** أنه حجة، وإن لم يحرم خلافه. والاستدلالى إن عارضه خبر، فالخبر أولى عند جمهورهم، وعند جماعة بالعكس، وكذلك إجماع أهل الحرمين بمكة والمدينة، وأهل المصرين البصرة والكوفة ليس بحجة؛ لأنهم بعض الأئمة، ومن زعم أنه حجة، فلا وجه لذلك. وذهب الجمهور إلى أن إجماع الأئمة الأربعة أبى حنيفة، ومالك، والشافعى، وأحمد، ليس بحجة؛ لأنهم بعض الأمة. وروى عن أحمد أنه حجة، وذهب الجمهور أيضًا إلى أن إجماع الخلفاء الأربعة ليس بحجة؛ لأنهم بعض الأمة. وذهب بعضهم إلى أنه حجة، والحق هو الأول، وذهبوا أيضًا إلى أن إجماع العترة وحدها ليس بحجة خلافًا للزيدية والإمامية.

البحث التاسع
فى الإجماع السكوتى

وهو أن يقول بعض أهل الاجتهاد بقول، وينتشر ذلك فى المجتهدين من أهل ذلك العصر، فيسكتون ولا يظهر منهم اعتراف ولا إنكار، وفيه مذاهب:

الأول: أنه ليس بإجماع ولا حجة، قاله داود الظاهرى، وابنه، وهو آخر أقوال الشافعى.

الثانى: أنه إجماع وحجة، وبه قال جماعة من الشافعية وأهل الأصول. قال أبو حامد الأسفراينى: هو حجة مقطوع بها.

الثالث: أنه حجة وليس بإجماع، وبه قال الصيرفى واختاره الآمدى. قال الصفى الهندى: ولم يصر أحد إلى عكسه، يعنى أنه إجماع لا حجة، ويمكن القول به كالإجماع المروى بالآحاد عند من لم يقل بحجيته.

الرابع: أنه إجماع بشرط انقراض العصر؛ لأنه يبعد مع ذلك أن يكون السكوت لا عن رضا، وبه قال أكثر أصحاب الشافعى، واختاره ابن القطان والزويانى. قال الرافعى: إنه أصح الأوجه عندهم.

الخامس: أنه إجماع إن كان فتيًا لا حكمًا، وبه قال ابن أبى هريرة، واحتج بقوله: إنا نحضر مجلس بعض الحكام ونراهم يقضون بخلاف مذهبنا ولا ننكر ذلك عليهم، فلا يكون سكوتنا رضا منا بذلك.

السادس: أنه إجماع إن كان صادرًا عن حكم لا عن فتيا، قاله أبو إسحاق المروزى، وحكاه ابن القطان عن الصيرفى.

السابع: أنه إن وقع فى شىء يفوت استدراكه من إراقة دم، أو استباحة فرج كان إجماعًا، وإلا فهو حجة، حكاه الزركشى ولم ينسبه إلى قائل.

الثامن: إن كان الساكتون أقل كان إجماعًا وإلا فلا، قاله أبو بكر الرازى، وحكى عن الشافعى، وهو غريب لا يعرفه أصحابه.

التاسع: إن كان فى عصر الصحابة كان إجماعًا وإلا فلا.

العاشر: إن كان مما يدوم ويتكرر وقوعه والخوض فيه، فإنه يكون إجماعًا، وبه قال الجوينى.

الحادى عشر: إنه إجماع بشرط إفادة القرائن العلم، وذلك بأن يوجد من قرائن الأحوال ما يدل على رضا الساكتين بذلك القول، واختاره الغزالى فى المستصفى، وقال بعض المتأخرين: إنه أحق الأقوال.

الثانى عشر: أنه يكون حجة قبل استقرار المذاهب لا بعدها، فإنه لا أثر للسكوت لما تقرر عند أهل المذاهب من عدم إنكار بعضهم على بعض، بل إذا أفتى واحد حكم بمذهبه مع مخالفته لمذهب غيره، وهذا التفصيل لابد منه على جميع المذاهب السابقة.

البحث العاشر

هل يجوز الإجماع على شىء قد وقع الإجماع على خلافه؟ فقيل: إن كان الإجماع الثانى من المجمعين على الحكم الأول، كما لو اجتمع أهل مصر على حكم، ثم ظهر لهم ما يوجب الرجوع عنه وأجمعوا عليه، ففى جواز الرجوع خلاف مبنى على الخلاف المتقدم فى اشتراط انقراض عصر أهل الإجماع، فمن اعتبره جوز ذلك، ومن لم يعتبره لم يجوزه. وأما إذا كان الإجماع من غيرهم، فمنعه الجمهور، وجوزه أبو عبد الله البصرى، قال الرازى: وهو الأولى.

البحث الحادى عشر

لا اعتبار بقول العوام فى الإجماع لا وفاقًا ولا خلافًا عند الجمهور؛ لأنهم ليسوا من أهل النظر فى الشرعيات، ولا يفهمون الحجة، ولا يعقلون البرهان، وقيل: يعتبر قولهم؛

لأنهم من جملة الأمة، وهذا محكى عن بعض المتكلمين، واختاره الآمدى. قال الجوينى: حكم المقلد حكم العامى فى ذلك، إذ لا واسطة بين المقلد والمجتهد.

البحث الثانى عشر

الإجماع المعتبر فى فنون العلم هو إجماع أهل ذلك الفن العارفين به دون من عداهم، فالمعتبر فى الإجماع فى المسائل الفقهية قول جميع الفقهاء، وفى المسائل الأصولية قول جميع الأصوليين، وفى المسائل النحوية قول جميع النحويين ونحو ذلك، ومن عدا أهل ذلك الفن هو فى حكم العوام، فمن اعتبرهم فى الإجماع اعتبر غير أهل الفن، ومن لا فلا.

البحث الثالث عشر

إذا خالف أهل الإجماع واحد من المجتهدين فقط، فذهب الجمهور إلى أنه لا يكون إجماعًا ولا حجة. قال الغزالى: المذهب أنه ينعقد مع مخالفة الأقل، وقيل: حجة وليس بإجماع، ورجحه ابن الحاجب، وقيل: لا ينعقد مع مخالفة الاثنين دون الواحد، وقيل: مع الثلاثة دون الاثنين، وقيل: إن استوعب الجماعة الاجتهاد فى ما يخالفهم كان خلاف المجتهد معتدًا به، كخلاف ابن عباس فى العول، وإن أنكروه لم يعتد بخلافه، وبه قال الرازى، والجرجانى من الحنفية، قال السرخسى: إنه الصحيح.

البحث الرابع عشر

الإجماع المنقول بطريق الآحاد حجة، وبه قال الماوردى، وأمام الحرمين الآمدى، ونقل عن الجمهور اشتراط عدم التواتر، وحكى الرازى فى المحصول عن الأكثر أنه ليس بحجة. قال الأستاذ: وإذا لم يبق فى العصر إلا مجتهد واحد، فقوله حجة كالإجماع، ويجوز أن يقال للواحد أمة، كما قال تعالى: ﴿**إن إبراهيم كان أمة**﴾ [النحل: ١٢٠]، ونقله الصفى الهندى عن الأكثرين، قال الزركشى فى البحر: وبه جزم ابن شريح فى كتاب الودائع، وكذا إن حصل من اثنين أو ثلاثة.

خاتمة

قول القائل: لا أعلم خلافًا بين أهل العلم فى كذا، قال الصيرفى: لا يكون إجماعًا؛ لجواز الاختلاف، وكذا قال ابن حزم فى الأحكام. وقال فى كتاب الإعراب: أن الشافعى نص عليه فى الرسالة، وكذلك أحمد بن حنبل، وقال ابن القطان: قول القائل: لا أعلم خلافًا، إن كان من أهل العلم فهو حجة، وإن لم يكن من الذين كشفوا

الإجماع والاختلاف، فليس بحجة، والحق أن فوق كل ذى علم عليم، فإذا تتبع أحد ما ظهر عن أمثال الإمام مالك والشافعى من إنكار وجود الخلاف فى غير واحد من المسائل مع ثبوته عمن قبلهم وعن معاصريهم من الصحابة والتابعين وتابعهم، لم يتردد فى الأمر بعد ذلك[١].

* * *

(١) انظر: إحكام الآمدى (٣٥٨/١)، والمحصول (٧٣/٢، ٧٤)، وإحكام ابن حزم (٥٠٣/٤).

المقصد الرابع

فى الأوامر والنواهى، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والإجمال والتبيين، والظاهر والمأول، والمنطوق والمفهوم، والناسخ والمنسوخ، وفيه أبواب

الباب الأول فى مباحث الأمر[١]، وفيه فصول

الأول: أن لفظ الأمر حقيقة فى القول المخصوص، وزعم بعضهم أنه حقيقة فى الفعل أيضًا، والجمهور على أنه مجاز فيه، وزعم أبو الحسين أنه مشترك، والمختار هو الأول، قال فى المحصول.

الثانى: اختلفوا فى حد الأمر بمعنى القول وأطالوا فيه، ولا يخلو عن إيراد عليه، والأولى بالأصول تعريف الأمر الصيغى؛ لأن بحث هذا العلم على الأدلة السمعية، وهى الألفاظ الموصلة من حيث العلم بأحوالها من عموم وخصوص وغيرهما إلى قدرة إثبات الأحكام، وهو فى اصطلاح أهل العربية صيغته المعلومة، سواء كانت على سبيل الاستعلاء أو لا، وعند أهل اللغة هى المستعملة فى الطلب الجازم مع الاستعلاء، هذا باعتبار لفظ الأمر هو ألف ميم راء، بخلاف فعل الأمر، نحو اضرب، فإنه لا يشترط فيه ما ذكر، بل يصدق مع العلو وعدمه، وعلى هذا أكثر أهل الأصول، ولم يعتبر الأشعرى قيد العلو، وتابعه أكثر الشافعية، واعتبره المعتزلة جميعًا، إلا أبا الحسين منهم، ووافقهم أبو إسحاق، وابن السمعانى من الشافعية.

الثالث: اختلف أهل العلم فى صيغة افعل، وما فى معناه، هل هى حقيقة فى الوجوب، أو فيه مع غيره، فذهب الجمهور إلى أنها حقيقة فى الوجوب فقط، وصححه ابن الحاجب والبيضاوى. قال الرازى: وهو الحق. وذكر الجوينى أنه مذهب الشافعى. وقال أبو هاشم وعامة المعتزلة وجماعة من الفقهاء: إنها حقيقة فى الندب. وقال الأشعرى والقاضى بالوقف، وقيل: إنها مشتركة اشتراكًا لفظيًا بين الوجوب والندب

(١) راجع ما يتعلق بالأمر فى: البرهان للجوينى (١/١٩٩)، شرح الكوكب المنير (٣/٥)، المحصول للرازى (١/٢/١٩)، وأصول السرخسى (١/١١)، وفواتح الرحموت (١/٣٦٧)، وشرح العضد على ابن الحاجب (٢/٧٦)، المستصفى للغزالى (١/٤١١)، والإبهاج لابن السبكى (٢/٣)، الإحكام للآمدى (٢/١٣٠)، الموافقات (٣/١١٩)، والقواعد والفوائد الأصولية (ص١٥٨).

والإباحة. وقال جمهور الشيعة باشتراكها بين الثلاثة المذكورة والتهديد، واستدل كل أهل مذهب بما عنده من الأدلة، وأجاب مخالفوهم عنها بأجوبة.

ولا ريب أن الراجح ما ذهب إليه الجمهور من أنها حقيقة فى الوجوب، فلا تكون لغيره من المعانى إلا بقرينة، ومن أنكر استحقاق العبد المخالف لأمر سيده للذم، وأنه يطلق عليه بمجرد هذه المخالفة اسم العصيان، فهو مكابر مباهت، وهذا يقطع النزاع باعتبار العقل، وأما باعتبار ما ورد فى الشرع وما ورد من حمل أهله للصيغ المطلقة من الأوامر على الوجوب، ففصله فى الإرشاد، ولم يأت من خالف هذا بشىء يعتد به أصلاً، وهذا النزاع إنما هو فى المعنى الحقيقى للصيغة، وأما مجرد استعمالها، فقد يستعمل فى معان كثيرة. قال الرازى فى المحصول: قال الأصوليون: صيغة افعل مستعملة فى خمسة عشر وجهًا، وارجع للتفصيل إلى إرشاد الفحول.

الرابع: ذهب جماعة من المحققين إلى أن صيغة الأمر باعتبار الهيئة الخاصة موضوعة لمطلق الطلب من غير إشعار بالوحدة والكثرة، واختاره الحنفية، والآمدى، وابن الحاجب، والجوينى، والبيضاوى. قال السبكى: وأراه رأى أكثر أصحابنا، يعنى الشافعية، إلا أنه لما لو يمكن تحصيل المأمور به بأقل من مرة، صارت من الضروريات. وقال جماعة: إن صيغة الأمر تقتضى المرة الواحدة لفظًا، وعزاه أبو إسحاق إلى أكثر الشافعية، وقال: إنه مقتضى كلام الشافعى، وإنه الصحيح الأشبه بمذاهب العلماء، وبه قال جماعة من قدماء الحنفية، وقال جماعة: إنها تدل على التكرار مدة العمر مع الإمكان، وبه قال أبو إسحاق الشيرازى، والأستاذ أبو إسحاق الأسفراينى، وجماعة من الفقهاء والمتكلمين.

وقيل بالوقف، وبه قال القاضى أبو بكر، وجماعة، وروى عن الجوينى، والقول الأول هو الحق الذى لا محيص عنه، ولم يأت أهل الأقوال المخالفة له بشىء يعتد به، هذا إذا كان الأمر مجردًا عن التعليق بعلة أو صفة أو شرط، أما إذا كان معلقًا بشىء من هذه، فإن كان معلقًا على علة، فقد وقع الإجماع على وجوب اتباع العلة وإثبات الحكم بثبوتها، فإذا تكررت تكرر، وإن كان معلقًا على شرط أو صفة، فإن كان فيهما ما يدل على التكرار تكرر وإلا فلا. والحاصل أنه لا دلالة للصيغة على التكرار إلا بقرينة تفيد ذلك وتدل عليه، لإن حصلت حصل التكرار وإلا فلا.

الخامس: اختلف فى الأمر، هل يقتضى الفور أم لا[1]؟ فالقائلون بأنه يقتضى التكرار يقولون: بأنه يقتضى الفور، وأما من عداهم، فيقولون: المأمور به لا يخلو إما أن يكون مقيدًا بوقت يفوت الأداء بفواته أو لا، وعلى الثانى يكون لمجرد الطلب، فيجوز التأخير على وجه لا يفوت المأمور به، وهذا هو الصحيح عند الحنفية، وزى إلى الشافعى وأصحابه، واختاره الرازى، والآمدى، وابن الحاجب، والبيضاوى، قال فى المحصول: والحق أنه موضوع لطلب الفعل على الفور، وطلبه على التراخى من غير أن يكون فى اللفظ إشعار بخصوص كونه فورًا أو تراخيًا، وقيل: إنه يقتضى الفور، فيجب الإتيان به فى أول أوقات الإمكان للفعل المأمور به.

والحق قول من قال: إنه لمطلق الطلب من غير تقييد بفور ولا تراخ، ولا ينافى هذا اقتضاء بعض الأوامر للفور، كقول القائل: اسقنى، اطعمنى، فإنما ذلك هو من حيث أن مثل هذا الطلب يراد منه الفور، فكان ذلك قرينة على إرادته به، وليس النزاع فى مثل هذا، إنما النزاع فى الأوامر المجردة عن الدلالة على خصوص الفور أو التراخى.

السادس: ذهب الجمهور من أهل الأصول ومن الحنفية والشافعية والمحدثين إلى أن الشيء المعين إذا أمر به كان ذلك الأمر به نهيًا عن الشيء المعين المضاد له، سواء كان

---

(١) هل الأمر يقتضى الفور أم التراخى؟ فى المسألة عدة مذاهب:
الأول: أنه على التراخى، وهذا قول أكثر الحنفية وأكثر الشافعية والمعتزلة.
الثانى: أنه يقتضى الفور، وهو مذهب الحنابلة، والمالكية، والظاهرية، وبعض الشافعية، وأبى الحسن الكرخى من الحنفية.
الثالث: الوقف فى الفور والتراخى، وهو مذهب أكثر الأشاعرة، واختيار إمام الحرمين فى البرهان.
الرابع: أن الأمر لا يدل على الفور ولا على التراخى، بل يدل على طلب الفعل، وهو ما صححه الإمام الرازى، والآمدى، وابن الحاجب، والإسنوى، وقال إمام الحرمين فى البرهان: إنه ينسب إلى الشافعى، وهو الأليق بتفريعاته فى الفقه.
وانظر توجيه هذه المذاهب فى: العدة (١/٢٨١)، روضة الناظر (٢/٦٢٣)، المسودة (ص٢٣)، التمهيد لأبى الخطاب (١/٢١٥)، وكشف الأسرار (١/٥٢٠)، فواتح الرحموت (١/٢٨٧)، وأصول الجصاص (٢/١٠٥)، والسرخسى (١/٢٦)، والإحكام لابن حزم (٣/٢٩٤)، والبرهان للجونى (١/٢٣١)، وإحكام الآمدى (٢/١٦٥)، والمحصول للرازى (١/٢/١٨٩)، وتيسير التحرير (١/٣٥٦)، ونهاية السول (٢/٥٩)، وشرح العضد على ابن الحاجب (٢/٨٣)، وإحكام الفصول للباجى (ص٢١٢)، والقواعد والفوائد الأصولية (ص١٧٩).

الضد واحدًا، كما إذا أمره بالإيمان، فإنه يكون نهيًا عن الكفر، وإذا أمره بالحركة، فإنه يكون نهيًا عن السكون، أو كان الضد متعددًا كما إذا أمره بالقيام، فإنه يكون نهيًا عن القعود والاضطجاع والسجود وغير ذلك، وقيل: ليس نهيًا عن الضد، ولا يقتضيه عقلاً، واختاره الجوينى، والغزالى، وابن الحاجب، وقيل: إنه نهى عن واحد من الأضداد غير معين، وبه قال جماعة من الحنفية والشافعية والمحدثين.

السابع: اختلفوا هل القضاء بأمر جديد أو بالأمر الأول؟ وهذه المسألة لها صورتان: الصورة الأولى الأمر المقيد، كما إذا قال: افعل فى هذا الوقت، فلم يفعل حتى مضى، فالأمر الأول هل اقتضى إيقاع ذلك الفعل فيما بعد ذلك الوقت؟ فقيل: لا يلزم القضاء إلا بأمر جديد، وهو الحق، وإليه ذهب الجمهور. الصورة الثانية الأمر المطلق، وهو أن يقول: افعل، ولا يقيده بزمان معين، فإذا لم يفعل المكلف ذلك فى أول أوقات الإمكان، فهل يجب فعله فيما بعد أو يحتاج إلى دليل؟ والحق أن الأمر المطلق يقتضى الفعل من غير تقييد بزمان، فلا يخرج المكلف عن عهدته إلا بفعله، وهو أداء وإن طال التراخى؛ لأن تعيين بعض أجزاء الوقت له لا دليل عليه، واقتضاؤه الفور لا يستلزم أنه بعد أوقات الإمكان قضاء، بل غاية ما يستلزمه أن يكون المكلف آثمًا بالتأخير عنه إلى وقت آخر.

الثامن: اختلفوا إذا تعاقب أمران بمتماثلين نحو أن يقول: صل ركعتين، صل ركعتين، هل يكون الثانى للتأكيد فيكون المطلوب الفعل مرة واحدة، أو للتأسيس فيكون المطلوب الفعل مكررًا؟ فقال بعض الشافعية: إنه للتأكيد، وذهب الأكثر إلى أنه للتأسيس. وقال أبو بكر الصيرفى بالوقف، وبه قال أبو الحسين البصرى، والتأسيس راجح، والوقف باطل، وهذا فى صورة الاتحاد، وأما فى التغاير نحو: صل ركعتين، صم يومًا، فلا خلاف فى أن العمل بهما متوجه، وهكذا فى الاتحاد إذا قامت قرينة على غرادة التأكيد نحو صم اليوم، صم اليوم، نحو صل ركعتين، صل ركعتين، فإن التقييد باليوم وتعريف الثانى يفيد أن المراد بالثانى الأول.

الباب الثانى
فى النواهى[(١)]، وفيه ثلاثة مباحث

الأول: أن النهى فى اللغة معناه المنع، وهو فى الاصطلاح القول الإنشائى الدال على طلب كف عن فعل على جهة الاستعلاء، فخرج الأمر؛ لأنه طلب فعل غير كف، وخرج الالتماس والدعاء؛ لأنه لا استعلاء فيهما، وأوضح صيغ النهى: لا تفعل كذا، أو نظائرها، ويلحق بها اسم لا تفعل من أسماء الأفعال كمه، فإن معناه لا تفعل.

الثانى: اختلفوا فى معنى النهى الحقيقى، فذهب الجمهور إلى أن معناه الحقيقى هو التحريم، وهو الحق، ويرد فيما عداه مجازًا، كما فى قوله ﷺ: «لا تصلوا فى مبارك الإبل»[(٢)]، فإنه للكراهة، وكما فى قوله تعالى: ﴿ربنا لا تزغ قلوبنا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، فإنه للدعاء. والحاصل أنه يرد مجازًا لما ورد له الأمر كما تقدم، ولا يخالف الأمر إلا فى كونه يقتضى التكرار فى جميع الأزمنة، وفى كونه للفور، فيجب ترك الفعل فى الحال، قيل: ويخالف الأمر أيضًا فى كون تقدم الوجود قرينة دالة على أنه بإباحة، وقيل: إنه حقيقة فى الكراهة، وقيل: إنه مشترك بين التحريم والكراهة، وقالت الحنفية: إنه يكون للتحريم إذا كان الدليل قطعيًا، ويكون للكراهة إذا كان الدليل ظنيًا، ورد بأن النزاع إنما هو فى طلب الترك، وهذا طلب قد يستفاد بقطعى فيكون قطعيًا، وقد يستفاد بظنى فيكون ظنيًا.

الثالث: فى اقتضاء النهى للفساد، فذهب الجمهور إلى أنه يقتضى الفساد المرادف للبطلان، سواء كان الفعل حسيًا كالزنا، وشرب الخمر، أو شرعيًا كالصلاة والصوم، والمراد عندهم أنه يقتضيه شرعًا لا لغة، وقيل: يقتضى لغة كما يقتضيه شرعًا، وقيل: لا يقتضى إلا فى العبادات فقط دون المعاملات، وبه قال أبو الحسين البصرى، والغزالى،

---

(١) انظر: المعتمد (١/١٠٦)، العدة (٢/٣٦٨)، التبصرة (٨٩)، شرح اللمع للشيرازى (١/٢٩٦)، البرهان (١/٢٥٠)، وإحكام الفصول (٢٢٨)، وأصول السرخسى (١/٩٤)، والمستصفى (١/٨١)، التمهيد لأبى الخطاب (١/٣٢٩، ٣٦٤)، والوصول لابن برهان (١/١٦٤)، ميزان الأصول (١٤٣)، وروضة الناظر (١/١٣٣)، تخريج الفروع للزنجانى (٢٥١)، التحصيل (١/٣١٠)، المسودة (٨١)، بيان المختصر (٢/٤٨)، وفواتح الرحموت (١/٩٧)، شرح الكوكب المنير (٣/٥١)، وغاية الوصول (٦٦)، وإجابة السائل للصنعانى (ص٢٨٩)، وشرح العضد (٢/٨٥)، الرسالة للشافعى (٢١٧، ٣٤٣).

(٢) حديث صحيح، رواه أبو داود (١/١٣٠) (٤٩٣)، وأحمد فى المسند (٤/١٨٥).

والرازى، وابن الملاحمى، والرصاص. وذهبت الحنفية إلى أن ما لا يتوقف معرفته على الشرع كالزنا وشرب الخمر، يكون النهى عنه لعينه، ويقتضى الفساد، وما يتوقف معرفته على الشرع، فالنهى عنه لغيره، فلا يقتضى الفساد، ولم يستدلوا على ذلك بدليل مقبول، والحق أن كل نهى من غير فرق بين العبادات والمعاملات يقتضى تحريم المنهى عنه وفساده المرادف للبطلان اقتضاء شرعيًا، ولا يخرج عن ذلك إلا ما قام الدليل على عدم اقتضائه لذلك، فيكون هذا الدليل قرينة صارفة له عن معناه الحقيقى إلى معناه المجازى، هذا إذا كان النهى عن الشىء لذاته أو لجزئه.

أما لو كان النهى عنه لوصفه، كالنهى عن عقد الربا؛ لاشتماله على الزيادة، فذهب الجمهور إلى أنه لا يدل على فساد المنهى عنه، بل على فساد نفس الوصف، وذهب جماعة إلى أنه يقتضى فساد الأصل، وأما النهى عن الشىء لغيره نحو النهى عن الصلاة فى الدار المغصوبة، فقيل: لا يقتضى الفساد، والظاهر أنه يضاد وجوب أصله؛ لأن التحريم وهو إيقاع الصلاة فى ذلك المكان كما صرح به الشافعى وأتباعه وجماعة من أهل العلم، فهو كالنهى عن الصوم فى يوم العيد لا فرق بينهما، والحنفية يفرقون بين النهى عن الشىء لذاته ولجزئه ولوصف مجاور، ويحكمون فى بعض بالصحة، وفى بعض بالفساد فى الأصل أو الوصف، ولهم فى ذلك فروق وتدقيقات لا تقوم بمثلها الحجة.

الباب الثالث فى العموم، وفيه مسائل

الأولى: فى حده، وهو فى اللغة شمول أمر لمتعدد، سواء كان الأمر لفظًا أو غيره، وفى الاصطلاح العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد دفعة، وهذا أحسن الحدود، كقوله: الرجال، ولا تدخل عليه النكرات كقولهم: رجل؛ لأنه يصلح لكل واحد من رجال الدنيا ولا يستغرقهم، ولا التثنية ولا الجمع؛ لأن لفظ رجلين ورجال يصلح لكل اثنين، ولا يفيد الاستغراق ولا ألفاظ العدد، كقولنا: خمسة؛ لأنه يصلح لكل خمسة ولا يستغرقه(١).

الثانية: ذهب الجمهور إلى أن العموم من عوارض الألفاظ، فإذا قيل: هذا لفظ عام، صدق على حسب الحقيقة، وقال القاضى أبو بكر: إن العموم والخصوص يرجعان إلى

---

(١) انظر: المحصول (١/٣٥٣)، والمعتمد لأبى الحسين (١/١٨٩)، ونهاية السول (٢/٢١٢)، وإرشاد الفحول (١/٢٨٦)، التبصرة للشيرازى (١١٥)، وروضة الناظر (٢/١٣٤)، المسودة (ص١٠٥)، شرح الكوكب المنير (٣/١٣٢)، مذكرة الشنقيطى (٢٠٤).

الكلام، واختلف الأولون فى اتصاف المعانى بالعموم بعد اتفاقهم على أنه حقيقة فى الألفاظ، فقال بعضهم: إنها تتصف به حقيقة، كما تتصف به الألفاظ، وقال بعضهم: مجازًا، وقال بعضهم: لا حقيقة ولا مجازًا.

الثالثة: ذهب الجمهور إلى أن العموم له صيغة موضوعة له حقيقة، وهى أسماء الشرط، والاستفهام، والموصولات، والجموع المعروفة تعريف الجنس، والمضافة، واسم الجنس، والنكرة المنفية، والمفرد المحلى باللام، ولفظ كل وجميع ونحوها، وقد كان الصحابة يحتجون عند حدوث الحادثة بمثل الصيغ المذكورة على العموم، ومنه ما ثبت عنه ﷺ لما سُئل عن الحمر الأهلية، فقال: «لم ينزل علىّ فى شأنها إلا هذه الآية الجامعة: ﴿**فمن يعمل مثقال ذرة**﴾...» [الزلزلة: ٧] إلى آخره[1]، وما ثبت عن عمروا بن العاص لما أنكر عليه ترك الغسل من الجنابة والعدول إلى التيمم مع شدة البرد، فقال: سمعت الله يقول: ﴿**ولا تقتلوا أنفسكم**﴾ [النساء: ٢٩]، فقرر ذلك رسول الله ﷺ، وكم يعد العاد من مثل هذه المواد.

وما أجيب به عن ذلك بأنه إنما فهم بالقرائن جواب ساقط لا يلتفت إليه ولا يعول عليه. وقال محمد بن المنتاب من المالكية، ومحمد بن شجاع البلخى من الحنفية: إنه ليس للعموم صيغة تخصه، وما ذكره من الصيغ موضوع فى الخصوص، وهو أقل الجمع ما اثنان أو ثلاثة على خلاف فيه، ولا يقتضى العموم إلا بقرينة، ولا يخفاك أن قولهم موضوع فى الخصوص مجرد دعوى ليس عليها دليل، والحجة قائمة عليهم لغة وشرعًا وعرفًا، وكل من يفهم لغة العرب واستعمالات الشرع لا يخفى عليه هذا.

الرابعة: اختلفوا فى أقل الجمع، وليس النزاع فى لفظ الجمع المركب من الجيم والميم والعين كما ذكر ذلك الجوينى، والكيا الهراسى، وسليم الرازى، فإن موضوعها يقتضى ضم شىء إلى شىء، وذلك حاصل فى الاثنين والثلاثة، وما زاد على ذلك بلا خلاف، بل فى الضيغ الموضوعة للجمع، سواء كان للسلامة أو للتكسير، وذكر مثل هذا الأستاذ أبو منصور، والغزالى، وإذا عرفت هذا، ففى أقل الجمع مذاهب:

الأول: أن أقله اثنان، وهو المروى عن عمرو بن زيد بن ثابت، والأشعرى، وابن الماجشون، والقاضى أبى بكر بن العربى، ومالك، واختاره الباجى، وحكى عن أبى

---

(١) حديث صحيح، رواه البخارى، ومسلم، والنسائى، وابن ماجة، وأحمد، ومالك، كما فى الدر (٦٥٠/٦).

يوسف، وأهل الظاهر، وبعض المحدثين، والخليل، ونفطويه، وعن ثعلب أن التثنية جمع عند أهل اللغة، واختاره الغزالى.

الثانى: أن أقل الجمع ثلاثة، وبه قال جمهور النحاة، وهذا هو القول الحق الذى عليه أهل اللغة والشرع، وهو السابق إلى الفهم عند إطلاق الجمع، والسبق دليل الحقيقة، ولم يتمسك من خالفه بشىء يصلح للاستدلال.

الثالث: أن أقل الجمع واحد، ولم يأت من ذهب إلى أنه حقيقة بشىء يعتد به أصلاً، بل جاء باستعمالات وقعت فى الكتاب العزيز، وفى كلام العرب على طريقة المجاز، وليس النزاع فى جواز التجوز بلفظ الجمع عن الواحد أو الاثنين، بل النزاع فى كون ذلك معناه حقيقة.

الرابع: الوقف، وفى ثبوته نظر، وليس هذا من مواطن الوقف.

الخامسة: الخطاب الوارد شفاهًا فى عصر النبى ﷺ، نحو: «يا أيها الناس»، «يا أيها الناس آمنوا»، ويسمى خطاب المواجهة. قال الزركشى: لا خلاف فى شموله لمن بعدهم من المعدومين حال صدوره، لكن هل هو باللفظ أو بدليل آخر من إجماع أو قياس؟ فذهب جماعة من الحنفية والحنابلة إلى أنه يشملهم باللفظ، وذهب الأكثرون إلى أنه لا يشملهم باللفظ، لما عرف بالضرورة من دين الإسلام أن كل حكم تعلق بأهل زمانه ﷺ فهو شامل لجميع الأمة إلى يوم القيامة. والخلاف فى هذه قليل الفائدة، بل لا ينبغى أن يكون فيه خلاف عند التحقيق؛ لأنه لغة لا يتناول غير المخاطبين، وشرعًا الأحكام عامة، إلا حيث يرد التخصيص، كذا أفاده ابن دقيق العيد فى شرح العنوان.

السادسة: نقل الغزالى، والآمدى، وابن الحاجب، الإجماع على منع العمل بالعام قبل البحث عن المخصص، واختلفوا فى قدر البحث، فالأكثرون قالوا: إلى أن يغلب الظن بعدمه، وقال الباقلانى: إلى القطع به، وهو ضعيف، إذ القطع لا سبيل إليه، واشتراطه يفضى إلى عدم العمل بكل عموم، وفى حكاية الإجماع نظر كما يظهر من كلام صاحب المحصول نقلاً عن الصيرفى، ولا شك أن الأصل عدم التخصيص، فيجوز التمسك بالدليل العام لمن كان من أهل الاجتهاد الممارسين لأدلة الكتاب والسنة العارفين بها، فإن عدم وجود المخصص لمن كان كذلك، يسوغ له التمسك بالعام، بل هو فرضه الذى تعبده الله به، ولا ينافى ذلك تقدير وجود المخصص، فإن مجرد هذا

التقدير لا يسقط قيام الحجة بالعام، ولا يعارض أصالة عدم الوجود ظهوره(١).

الباب الرابع

فى الخاص والتخصيص والخصوص، وفيه مسائل(٢)

الأولى: فى حدها، فقيل: الخاص هو اللفظ الدال على مسمى واحد، أعم من أن يكون فردًا، أو نوعًا، أو صنفًا، وقيل: ما دل على كثرة مخصوصة، ولا يخلو ذلك عن إيراد عليهما. والخصوص هو كون اللفظ متناولاً لبعض ما يصلح له لا لجميعه، وقيل: هو كون اللفظ متناولاً للواحد المعين الذى لا يصلح إلا له. ويفرق بين الخاص والخصوص بأن الخاص هو ما يراد به بعض ما ينطوى عليه لفظه بالوضع، والخصوص ما اختص بالوضع لا بالإرادة.

وأما المخصص فيطلق على معان مختلفة، فيوصف المتكلم بكونه مخصصًا للعام، بمعنى أنه أراد به بعض ما تناوله، ويوصف الناصب لدلالة التخصيص بأنه مخصص، ويوصف الدليل بأنه مخصص، كما يقال: السنة تخصص الكتاب، ويوصف المعتقد لذلك بأنه مخصص. والمراد فى هذا الباب ذكر حد التخصيص دون الخاص والخصوص، والأولى فى حده أن يقال: هو إخراج بعض ما كان داخلاً تحت العموم على تقدير عدم المخصص.

الثانية: فى الفرق بين النسخ والتخصيص، وهو من وجوه، منها أن التخصيص لا يكون إلا لبعض الأفراد، والنسخ يكون لكلها. ومنها أن النسخ يتطرق إلى كل حكم، سواء كان ثابتًا فى حق شخص واحد أو أشخاص كثيرة، والتخصيص لا يتطرق إلى الأولى. ومنها أنه يجوز تأخير النسخ عن وقتل العمل بالمنسوخ، ولا يجوز تأخير التخصيص عن وقت العمل بالمخصوص. ومنها أنه يجوز نسخ شريعة بشريعة أخرى، ولا يجوز للتخصيص. ومنها أن النسخ رفع الحكم بعد ثبوته، بخلاف التخصيص فإنه بيان المراد باللفظ العام.

---

(١) انظر: المحصول للرازى (٤٠٥/١)، فواتح الرحموت (٢٦٧/١، ٢٦٨)، أصول الفقه للشيخ أبى النور زهير (٢٦٥/٢، ٢٦٩).

(٢) انظر: المحصول (٣٩٦/١)، ونهاية السول (٢٧٤/٢)، والمعتمد (٣٣٤/١)، وإحكام الآمدى (٤٠٧/٣، ٤٠٩)، العضد على ابن الحاجب (١٣٠/٢)، والحاصل (٣٧٠)، التحصيل (٣٠/١)، المسودة (ص١١٦)، والإبهاج (١٣٥/٢)، وشرح الكوكب المنير (١٦٣/٣)، شرح المحلى على جمع الجوامع (٦٢٥/٢).

الثالثة: اختلفوا فى القدر الذى لابد من بقائه بعد التخصيص على مذاهب:

الأول: أنه لابد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام، وإليه ذهب أكثر أصحاب الشافعى، وإليه مال الجوينى، واختاره الغزالى، والرازى.

والثانى: أن العام إن كان مفردًا كمن والألف واللام، نحو: اقتل من فى الدار، واقطع السارق، جاز التخصيص إلى أقل المراتب، وهو واحد؛ لأن الاسم يصلح لهما جميعًا، وإن كان بلفظ الجمع كالمسلمين جاز إلى أقل الجمع، وذلك إما ثلاثة أو اثنان على الخلاف، قاله القفال الشاشى، وابن الصباغ.

الثالث: التفصيل بين أن يكون التخصيص بالاستثناء والبدل، فيجوز إلى الواحد وإلا فلا، قال الزركشى: حكاه ابن المطهر.

الرابع: أنه يجوز إلى أقل الجمع مطلقًا، حكاه ابن برهان وغيره.

الخامس: أنه يجوز إلى الواحد فى جميع ألفاظ العموم، وهو الذى اختاره الشافعى، ونسب إلى الجمهور.

الرابعة: اختلفوا فى المخصص على قولين حكاهما القاضى فى الملخص، وابن برهان فى الوجيز: أحدهما: أنه إرادة المتكلم، والدليل كاشف عن تلك الإرادة. وثانيهما: أنه الدليل الذى وقع به التخصيص، واختار الأول ابن برهان، وفخر الدين الرازى فى محصوله، والحق أن المخصص حقيقة هو المتكلم، لكن لما كان المتكلم يخصص بالإرادة، أسند التخصيص إلى إرادته، فجعلت الإرادة مخصصة، ثم جعل ما دل على إرادته، وهو الدليل اللفظى أو غيره مخصصًا فى الاصطلاح.

الخامسة: التخصيص بالكتاب العزيز وبالسنة المطهرة والتخصيص لهما، ذهب الجمهور إلى جواز تخصيص الكتاب بالكتاب، وذهب بعض الظاهرية إلى عدم جوازه، وجعل ابن الحاجب الخلاف فى هذه المسألة لأبى حنيفة، وأبى بكر الباقلانى، وحكى عنهم أن الخاص إن كان متأخرًا، وإلا فالعام ناسخ، وهذه مسألة لا اختصاص لها بتخصيص الكتاب، كذلك يجوز تخصيص السنة المتواترة بالكتاب عند جمهور أهل العلم، وعن أحمد روايتان، وعن بعض أصحاب الشافعى المنع، وهو قول بعض المتكلمين. قال مكحول، ويحيى بن كثير: السنة تقضى على الكتاب، والكتاب لا يقضى على السنة، ولا وجه للمنع، ويجوز تخصيص عموم الكتاب بالسنة المتواترة إجماعًا، كذا قال الأستاذ أبو منصور.

وقال الآمدى: لا أعرف فيه خلافًا. وألحق أبو منصور بالمتواتر الأخبار التى يقطع بصحتها، ويجوز تخصيص السنة المتواترة بالسنة المتواترة، وهو مجمع عليه، وعن داود أنهما يتعارضان، ولا يبنى أحدهما على الآخر، ولا وجه لذلك. واختلفوا فى جواز تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد، فذهب الجمهور إلى جوازه مطلقًا، وذهب بعض الحنابلة إلى المنع مطلقًا، وحكى ذلك عن طائفة من المتكلمين، والفقهاء، وطائفة من أهل العراق. وذهب عيسى بن أبان إلى الجواز إذا كان العام قد خص من قبل بدليل قطعى متصلاً كان أو منفصلاً، وذهب القاضى أبو بكر إلى الوقف.

والحق ما ذهب إليه الجمهور، ويدل عليه إجماع الصحابة، فإنهم خصوا قوله سبحانه: ﴿**يوصيكم الله فى أولادكم**﴾ [النساء: ١١] بقوله ﷺ: «إنا معشر الأنبياء لا نورث»، وخصوا التوارث بالمسلمين عملاً بقوله: «لا يرث المسلم الكافر»(١)، وأيضًا يدل على جوازه دلالة بينة واضحة ما وقع من أوامر الله عز وجل باتباع نبيه ﷺ من غير تقييد، فإذا جاء عنه الدليل، كان اتباعه واجبًا، وإذا عارضه عموم قرآنى كان سلوك طريقة الجمع ببناء العام على الخاص متحتمًا ودلالة العام على أفراده ظنية وليست قطعية، فلا وجه لمنع تخصيصه بالأخبار الصحيحة الآحادية، وهكذا يجوز التخصيص لعموم الكتاب وعموم المتواتر من السنة بما ثبت من فعله ﷺ إذا لم يدل دليل على اختصاصه به كما يجوز بالقول، وهكذا يجوز التخصيص بتقريره ﷺ، وقد تقدم البحث فى فعله ﷺ، وفى تقريره فى مقصد السنة بما يغنى عن الإعادة(٢).

السادسة: فى التخصيص بالقياس، وذهب الجمهور إلى جوازه، وهو قول أبى حنيفة، والشافعى، ومالك، وأحمد، وأبى الحسين البصرى، والأشعرى، وذهب طائفة من المتكلمين، وفى رواية الإمام أحمد، والأشعرى، إلى المنع مطلقًا(٣).

السابعة: فى التخصيص بالإجماع. قال الآمدى: لا أعرف فيه خلافًا، وكذا حكى

---

(١) حديث صحيح، رواه البخارى (١٢/٥١) (٦٧٦٤)، ومسلم (١١/٧٤) (١٦١٤)، وأبو داود (٣/١٢٥) (٢٩٢٠٩)، والترمذى (٤/٣٦٩) (٢١٠٧)، والنسائى فى الكبرى (٦٣٧٠، ٦٣٧١)، وابن ماجة (٢/٩١١، ٩١٢).

(٢) انظر: المحصول للرازى (١/٤٣٦)، الإحكام للآمدى (٢/٤٧٢، ٤٧٧)، والمستصفى للغزالى (٢/١١٤، ١٢٢)، نهاية السول للإسنوى (٢/٤٥٩، ٤٦٣)، فواتح الرحموت (١/٣٤٩، ٣٥٢)، اللمع لأبى إسحاق الشيرازى (ص١٨).

(٣) انظر: المستصفى للغزالى (٢/١٣٤)، وإحكام الآمدى (٢/٤٩١، ٤٩٢).

الإجماع عليه الأستاذ أبو منصور. وقال: ومعناه أن يعلم بالإجماع أن المراد باللفظ العام بعض ما يقتضيه ظاهره، وفى الحقيقة يكون التخصيص بدليل الإجماع لا بنفسه، وهو الحق، وجعل الصيرفى من أمثلته قوله تعالى: ﴿**إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله**﴾ [الجمعة: ٩]، قال: وأجمعوا على أنه لا جمعة على عبد ولا امرأة[(١)].

الثامنة: فى التخصيص بمذهب الصحابى، ذهب الجمهور إلى أنه لا يخصص بمذهب الصحابى، وذهب الحنفية والحنابلة إلى أنه يجوز التخصيص به على خلاف بينهم فى ذلك، فبعضهم يخصص به إن كان هو الراوى للحديث، والحق عدم التخصيص بمذهبه، وإن كانوا جماعة ما لم يجمعوا على ذلك، فيكون من التخصيص بالإجماع؛ لأن الحجة إنما هى فى العموم، ومذهب الصحابى ليس بحجة، فلا يجوز التخصيص به[(٢)].

الباب الخامس
فى المطلق والمقيد[(٣)]، وفيه بحثان
البحث الأول

فى حدهما، أما المطلق، فقيل: فى حده ما دل على شائع فى جنسه، ومعنى هذا أن يكون حصة محتملة لحصص كثيرة مما يدرج تحت أمر، وقيل غير ذلك، ولا يخلو عن إيراد عليه. أما المقيد، فهو ما يقابل المطلق، ويقال: هو ما دل لا على شائع فى جنسه فتدخل فيه المعارف والعمومات كلها، وقيل: هو ما دل على الماهية بقيد من قيودها، أو كان له دلالة على شيء من القيود.

البحث الثانى

إن الخطاب إذا ورد مطلقًا لا مقيدًا حمل على إطلاقه، وإن ورد مقيدًا حمل على تقييده، وإن ورد مطلقًا فى موضع مقيدًا فى موضع آخر، فذلك على أقسام:

الأول: أن يختلفا فى السبب والحكم، فلا يحمل أحدهما على الآخر بالاتفاق.

---

(١) انظر: الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى (٢/٤٧٧، ٤٧٨)، اللمع للشيرازى (ص٢٠)، والمحصول للرازى (١/٤٣٧).

(٢) انظر: المحصول للرازى (١/٤٤٩، ٤٥١)، وإحكام الآمدى (٢/٤٨٥، ٤٨٦)، ونهاية السول للإسنوى (٢/٤٨٠، ٤٨٤)، مختصر ابن اللحام (ص١٢٣)، فواتح الرحموت (١/٣٥٥).

(٣) انظر: إحكام الأحكام (٣/٣٢٢)، شرح تنقيح الأصول (ص٢٦٦)، مختصر ابن اللحام (ص١٢٥)، شرح جمع الجوامع للمحلى مع البنانى (٢/٤٧)، إرشاد الفحول (٢/٤).

الثانى: أن يتفقا فى السبب والحكم، فيحمل أحدهما على الآخر اتفاقًا، وبه قال أبو حنيفة، ورجح ابن الحاجب وغيره أن هذا الحمل هو بيان للمطلق، أى دال على أن المراد بالمطلق هو المقيد، وقيل: إنه يكون نسخًا، والأول أولى، وظاهر إطلاقهم عدم الفرق بين أن يكون المطلق متقدمًا أو متأخرًا، أو جهل السابق، فإنه يتعين الحمل.

الثالث: أن يختلفا فى السبب دون الحكم، كإطلاق الرقبة فى كفارة الظهار وتقييدها بالإيمان فى كفارة القتل، فالحكم واحد، وهو موجب الإعتاق مع كونهما سببين مختلفين، وهذا القسم هو موضع الخلاف، فذهب كافة الحنفية إلى عدم جواز التقييد، وحكى عن أكثر المالكية، وذهب جمهور الشافعية إلى التقييد، وذهب جماعة منهم إلى أنه يجوز تقييد المطلق بالقياس الصحيح على ذلك المقيد، ولا يخفى أن اتحاد الحكم بين المطلق والمقيد يقتضى حصول التناسب بينهما بجهة الحمل، فالحق ما ذهب إليه القائلون بالحمل[1].

الرابع: أن يختلفا فى الحكم، ولا خلاف فى أنه لا يحمل أحدهما على الآخر بوجه من الوجوه، سواء كانان مثبتين أو منفيين أو مختلفين، اتحد سببهما أو اختلف، وقد حكى الإجماع عليه جماعة من المحققين آخرهم ابن الحاجب.

الباب السادس
فى المجمل والمبين[2]، وفيه فصول
الفصل الأول فى حدهما

فالمجمل فى اللغة المبهم، من أجمل الأمر إذا أيهم. وفى الاصطلاح له حدود ولا تخلو عن إيراد عليها، والأولى أن يقال: هو ما دل دلالة لا يتعين. المراد بها إلا بمعين، سواء كان عدم التعين بوضع اللغة أو يعرف الشرع أو بالاستعمال. وأما المبين، فهو فى اللغة المظهر من بان إذا ظهر، وفى الاصطلاح هو الدال على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه

---

(١) انظر: المحصول (٤٥٧/١، ٤٦٠)، المعتمد (٢٨٨/١، ٢٩١)، وشرح التلويح على التوضيح (٦٣/١، ٦٦)، التمهيد للإسنوى (ص٤١٨، ٤٢٣)، كشف الأسرار للبخارى (٢٩٠/٢).

(٢) المجمل لغة: المجموع، يقال: أجملت الشيء جمعته. واصطلاحًا: ما لم تتضح دلالته. وانظر: المصباح المنير (١٣٤/١)، والمعتبر (ص٣٣٨)، ومختصر ابن الحاجب (١٥٨/٢)، وتيسير الوصول (٩٨١/٢)، إحكام الآمدى (١١/٢، ١٤)، المستصفى (٣٦٠/١، ٣٦٣)، اللمع للشيرازى (ص٢٧، ٢٨)، مختصر ابن اللحام (ص١٢٦، ١٢٧)، المحصول للرازى (٤٦٣/١)، إرشاد الفحول (٢١/٢).

فى الدلالة على المراد، ويطلق ويراد به الدليل، ويطلق على الفعل المبين، لأجل ذلك اختلفوا فى تفسيره.

الفصل الثانى

الإجمال واقع فى الكتاب والسنة. قال الصيرفى: ولا أعلم أحدًا أبى هذا غير داود الظاهرى. قال الماوردى والرويانى: يجوز التعبد بالخطاب المجمل قبل البيان؛ لأنه ﷺ بعث معاذًا إلى اليمن(١)، وتعبدهم بالتزام الزكاة قبل بيانها. قال أبو إسحاق الشيرازى: حكمه التوقف فيه إلى أن يفسر، ولا يصح الاحتجاج بظاهره فى شىء يقع فيه النزاع.

الفصل الثالث

الإجماع يكون فى حال الإفراد أو التركيب، والأول إما أن يكون بتصريفه نحو قال من القول والقيلولة، والمختار للفاعل والمفعول، وإما أن يكون بأصل وضعه، فإما أن تكون معانيه متضادة كالقرء للطهر والحيض، والناهل للعطشان والريان، أو متشابهة غير متضادة، فإما أن يتناول معانى كثيرة بحسب خصوصياتها فهو المشترك، وإما بحسب معنى تشترك فيه فهو المتواطىء، والإجمال يكون فى الأفعال كعسعس بمعنى أقبل، وأدبر، ويكون فى الحروف كتردد الواو بين العطف والابتداء.

وأما فى حال التركيب، فكما فى قوله تعالى: ﴿**أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح**﴾ [البقرة: ٢٣٧]؛ لتردده بين الزوج والوالى، ويكون أيضًا فى مرجع الضمير، وفى الصفة، وفى المجازات المتساوية، مع مانع يمنع من حمله على الحقيقة، وفى فعله ﷺ إذا فعل فعلاً يحتمل وجهين احتمالاً واحدًا، وفى ما ورد من الأوامر بصيغة الخبر، كقوله تعالى: ﴿**والجروح قصاص**﴾ [المائدة: ٤٥]، وقوله: ﴿**والمطلقات يتربصن بأنفسهن**﴾ [البقرة: ٢٢٨]، فذهب الجمهور إلى أنها تفيد الإيجاب، وقال آخرون: يتوقف فيها حتى يرد دليل يبين المراد بها(٢).

الفصل الرابع

فى مراتب البيان للأحكام، وهى خمسة، بعضها أوضح من بعض:

---

(١) حديث صحيح، رواه أبو داود (٢/١٠١)، والترمذى (٣/٢٠)، والنسائى (٥/٢٦)، وابن ماجة (١/٥٧٦)، والحاكم فى المستدرك (١/٣٩٨)، والدارقطنى (٢/٩٤)، وفى العلل (٦/٨١)، وقال ابن عبد البر فى التمهيد: إسناده متصل صحيح ثابت.

(٢) انظر: المعتمد لأبى الحسين البصرى (١/٣٠٧)، وفواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/٣٣).

الأول: بيان التأكيد، وهو النص الجلى الذى لا يتطرق إليه تأويل، كقوله تعالى فى صوم التمتع: ﴿**فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة**﴾ [البقرة: ١٩٦]، وسماه بعضهم بيان التقرير.

الثانى: النص الذى ينفرد بإدراكه العلماء كالواو وإلى فى آية الوضوء، فإن هذين الحرفين متضادين لمعان معلومة عند أهل اللسان.

الثالث: نصوص السنة الواردة بيانًا لمشكل فى القرآن، كالنص على ما يخرج عند الحصاد مع قوله تعالى: ﴿**وآتوا حقه يوم حصاده**﴾ [الأنعام: ١٤١]، ولم يذكر فى القرآن مقدار هذا الحق.

الرابع: نصوص السنة المبتدأة مما ليس فى القرآن نص عليها بالإجمال ولا بالتبيين، ودليل كون هذا القسم من بيان الكتاب قوله تعالى: ﴿**وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا**﴾ [الحشر: ٧].

الخامس: بيان الإشارة، وهو القياس المستنبط من الكتاب والسنة، مثل الألفاظ التى استنبطت منها المعانى، وقيس عليها غيرها، كإلحاق المطعومات فى باب الربويات بالأربعة المنصوص عليها؛ لأن حقيقة القياس بيان المراد بالنص، وقد أمر الله سبحانه وتعالى أهل التكليف بالاعتبار والاستنباط والاجتهاد، وقد ذكر المراتب الخمس الإمام الشافعى فى أول الرسالة، واعترض عليه قوم بإهماله قسمين، وهما الإجماع وقول المجتهد إذا انقرض عصره وانتشر من غير نكير. قال الزركشى فى البحر: إنما أهملهما؛ لأن كل واحد منهما إنما يتوصل إليه بأحد الأقسام الخمسة.

الباب السابع
فى الظاهر والمؤول[1]، وفيه ثلاثة فصول
الفصل الأول فى حدهما

فالظاهر فى اللغة هو الواضح، ولفظه يغنى عن تفسيره، وقال الغزالى: هو المتردد بين أمرين، وهو فى أحدهما أظهر، وكان الشافعى يسمى الظاهر نصًا، والتأويل من آل

---

(١) انظر: القاموس المحيط (٨٢/٢، ٣٣١/٣)، المستصفى (٣٨٤/١، ٣٨٥)، إحكام الآمدى (٧٣/٣)، لسان العرب (٣٢/١١)، المقاييس (١٥٩/١)، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢٢/٢).

يؤول إذا رجع، واصطلاحًا صرف الكلام عن ظاهره إلى معنى يحتمله، وهذا يتناول التأويل الصحيح والفاسد، فإن قيدت الحد بلفظ بدليل يصيره راجحًا، كان تعريفًا للتأويل الصحيح، فإن الفاسد يكون بلا دليل أو مع دليل مرجوح أو مساو. والظاهر دليل شرعى يجب اتباعه والعمل به بدليل إجماع الصحابة على العمل بظواهر الألفاظ.

الفصل الثانى
فيما يدخله التأويل وهو قسمان

أحدهما علم الفروع، ولا خلاف فى ذلك. الثانى الأصول، كالعقائد وأصول الديانات وصفات البارى عز وجل. وقد اختلفوا فى هذا على مذاهب:

الأول: أنه لا مدخل للتأويل فيهما، بل يجرى على ظاهرها، ولا يؤول شىء منها، وهذا قول المشبهة.

الثانى: أن لها تأويلاً، ولكنا نمسك عنه مع تنزيه اعتقادنا عن التشبيه والتعطيل، قال ابن برهان: وهذا مذهب السلف. قلت: وهذا هو الطريقة الواضحة والمنهج المصحوب بالسلامة عن الوقوع فى مهاوى التأويل لما يعلم تأويله إلا الله، وكفى بالسلف الصالح قدوة لمن أراد الاقتداء، وأسوة لمن أحب التأسى على تقدير عدم ورود الدليل القاضى بالمنع من ذلك، فكيف وهو قائم موجود فى الكتاب والسنة.

الثالث: أنها مؤلة.

قال ابن برهان: والأول من هذه المذاهب باطل، والآخران منقولان عن الصحابة، ونقل هذا المذهب الثالث عن على، وابن مسعود، وابن عباس، وأم سلمة[(١)].

الفصل الثالث
فى شروط التأويل

الأول: أن يكون موافقًا لوضع اللغة أو عرف الاستعمال أو عادة صاحب الشرع، وكل تأويل خرج عن هذا فليس بصحيح.

الثانى: أن يقوم الدليل على أن المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذى حمل عليه إذا كان

---

(١) قال الذهبى فى سير أعلام النبلاء: ذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الرب تعالى، والذى نرتضيه رأيًا ونديـن للـه بـه عقـدًا اتباع سلف الأمة. وانظر: إرشاد الفحول للشوكانى (٤٨/٢).

لا يستعمل كثيرًا فيه.

الثالث: إذا كان التأويل بالقياس، فلابد أن يكون جليًا لا خفيًا.

الباب الثامن
فى المنطوق والمفهوم(١)

وفيه أربع مسائل:

الأولى فى حدهما

فالمنطوق ما دل عليه اللفظ فى محل النطق، أى يكون حكمًا للمذكور وحالاً من أحواله. والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا فى محل النطق، أى يكون حكمًا لغير المذكور وحالاً من أحواله. والحاصل أن الألفاظ قوالب للمعانى المستفادة منها، فتارة يستفاد منها من جهة النطق تصريحًا، وتارة من جهته تلويحًا، فالأول المنطوق والثانى المفهوم، والمنطوق قسمان: الأول: ما لا يحتمل التأويل، وهو النص. والثانى ما يحتمله، وهو الظاهر، والأول إنما قسمان: صريح إن دل عليه اللفظ بالمطابقة أو التضمن، وغير صريح إن دل عليه بالالتزام. وغير الصريح ينقسم إلى دلالة اقتضاء وإيماء وإشارة، فدلالة الاقتضاء هى إذا توقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه مع كون ذلك مقصود المتكلم، ودلالة الإيماء أن يقترن اللفظ بحكم لو لم يكن للتعامل لكان بعيدًا، وسيأتى بيان هذا القياس. ودلالة الإشارة حيث لا يكون مقصودًا للمتكلم.

والمفهوم ينقسم إلى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة، فمفهوم الموافقة حيث يكون المسكوت عنه موافقًا للملفوظ به، فإن كان أولى بالحكم من المنطوق به، فيسمى فحوى الخطاب، وإن كان مساويًا له، فيسمى لحن الخطاب.

الثانية مفهوم المخالفة

وهو حيث يكون المسكوت عنه مخالفًا للمذكور فى الحكم إثباتًا ونفيًا، فيثبت للمسكوت عنه نقيض حكم المنطوق به، ويسمى دليل الخطاب، وجميع مفاهيم المخالفة حجة عند الجمهور إلا مفهوم اللقب، وأنكر أبو حنيفة الجميع، والصحيح أنه حجة من حيث اللغة، واختلفوا فى تحقيق مقتضاه أنه هل يدل على نفى الحكم عما عدا المنطوق

---

(١) انظر: إحكام الآمدى (٣/٩٣، ٩٤)، واللمع للشيرازى (ص٢٤، ٢٥)، ونهاية السول للإسنوى (٢/٢٠٣، ٢٠٥).

به مطلقًا، سواء كان من جنس المثبت أم لم يكن، أو تختص دلالة بما إذا كان من جنسه؟ قال الجويني: المفهوم المذكور يرتقي إلى أن يكون دليلاً قطعيًا، وقيل: لا يرتقى إلى ذلك، وحكم المفهوم حكم العمل بالعام قبل البحث عن المخصص.

الثالثة

للقول بمفهوم المخالفة شروط:

الأول: أن لا يعارضه ما هو أرجح منه من منطوق أو مفهوم موافقة، وإن عارضه قياس جلى قدم القياس.

الثاني: أن لا يكون المذكور قصد به الامتنان، كقوله تعالى: ﴿**لتأكلوا منه لحمًا طريًا**﴾ [النحل: ١٤]، فإنه لا يدل على منع أكل ما ليس بطرى.

الثالث: أن لا يكون المنطوق خرج جوابًا عن سؤال متعلق بحكم خاص، ولا حادثة خاصة بالمذكور.

الرابع: أن لا يكون المذكور قصد به التفخيم وتأكيد الحال، كقوله ﷺ: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد»[1]، فإن التقييد بالإيمان لا مفهوم له، وإنما ذكر لتفخيم الأمر.

الخامس: أن يذكر مستقلاً، فلو ذكر على وجهة التبعية بشيء آخر، فلا مفهوم له، كقوله تعالى: ﴿**ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد**﴾ [البقرة: ١٨٧]، فإن قوله: ﴿**فى المساجد**﴾ لا مفهوم له؛ لأن المعتكف ممنوع من المباشرة مطلقًا.

السادس: أن لا يظهر من السياق قصد التعميم، فإن ظهر فلا مفهوم له، كقوله تعالى: ﴿**والله على كل شيء قدير**﴾ [البقرة: ٢٨٤]، للعلم بأن الله سبحانه قادر على المعدوم والممكن وليس بشيء، فإن المقصود بقوله: ﴿**على كل شيء**﴾ التعميم.

السابع: أن لا يعود على أصله الذى هو المنطوق بالإبطال، أما لو كان كذلك، فلا يعمل به.

الثامن: أن لا يكون قد خرج مخرج الأغلب، كقوله تعالى: ﴿**وربائبكم اللاتى فى حجوركم**﴾ [النساء: ٢٣]، فإن الغالب كون الربائب فى الحجور، فقيد به لذلك، لا

(١) حديث صحيح، رواه مسلم (١٠/١٦٤) (١٤٩٠) من حديث عائشة وحفصة.

لأن حكم اللاتى لسن فى الحجور بخلافه، ونحو ذلك كثير فى الكتاب والسنة.

الرابعة فى أنواع مفهوم المخالفة

الأول: مفهوم الصفة، وهى تعليق الحكمِ على الذات بأحد الأوصاف، نحو: «فى سائمة الغنم زكاة»، والمراد بالصفة عند الأصوليين تقييد لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر يختص ببعض معانيه، ليس بشرط ولا غاية، ولا يريدون به النعت فقط، وهكذا عند أهل البيان، وإنما يخص الصفة بالنعت أهل النحو فقط، وبمفهوم الصفة أخذ الجمهور، وهو الحق لما هو معلوم من لسان العرب أن الشىء إذا كان له وصفان فوصف بأحدهما دون الآخر، كان المراد به ما فيه تلك الصفة دون الآخر. وقال أبو حنيفة وأصحابه وبعض الشافعية والمالكية: إنه لا يؤخذ به ولا يعمل عليه، ووافقهم من أئمة اللغة الأخفش، وابن فارس، وابن جنى.

الثانى: مفهوم العلة، وهو تعليق الحكم بالعلة، نحو: حرمت الخمر لإسكارها، والفرق بين هذا والنوع الأول، أن الصفة قد تكون علة وقد لا تكون علة بل متممة، والخلاف فيه وفى مفهوم الصفة واحد، قاله الباقلانى.

الثالث: مفهوم الشرط، والشرط ما دخل عليه أحد الحرفين: إن أو إذا، أو ما يقوم مقامهما مما يدل على سببية الأول ومسببية الثانى، وهذا هو الشرط اللغوى، وهو المراد هنا لا الشرعى ولا العقلى، وبه قال أكثر الحنفية ومعظم أهل العراق.

الرابع: مفهوم العدد، وهو تعليق الحكم بعدد مخصوص، فإنه يدل على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد، زائدًا كان أو ناقصًا، وقد ذهب إليه الشافعى، وأحمد، وبه قال مالك، وداود الظاهرى، وصاحب الهداية من الحنفية، ومنع من العمل به المانعون بمفهوم الصفة، والحق ما ذهب إليه الأولون، والعمل به معلوم من لغة العرب والشرع.

الخامس: مفهوم الغاية، وهو مد الحكم بإلى أو حتى، وغاية الشىء آخره، وإلى العمل به ذهب الجمهور، والباقلانى، والغزالى، وحكى ابن برهان وغيره الاتفاق عليه، ولم يخالف فى ذلك إلا طائفة من الحنفية والآمدى، ولم يتمسكوا بشىء يصلح للتمسك قط، بل صمموا على منعه طردًا لباب المنع من العمل بالمفاهيم، وليس ذلك بشىء.

السادس: مفهوم اللقب، وهو تعليق الحكم باسم العلم، نحو: قام زيد، واسم النوع

نحو: فى الغنم زكاة، ولم يعمل به أحد إلا أبو بكر الدقاق. قال ابن فورك: وهو الأصح.

السابع: مفهوم الحصر، وهو أنواع أقواها ما وإلا، نحو: ما قام إلا زيد، وبكونه من قبيل المنطوق، جزم أبو إسحاق الشيرازى فى الملخص، ورجحه القرافى فى القواعد، وذهب الجمهور إلى أنه من قبيل المفهوم، وهو الراجح، والعمل به من لغة العرب، ولم يأت من لم يعمل به بحجة مقبولة.

الثامن: مفهوم الحال، أى تقييد الخطاب بالحال، وهو من مفاهيم الصفة؛ لأن المراد الصفة المعنوية لا النعت.

التاسع: مفهوم الزمان، كقوله: ﴿**الحج أشهر معلومات**﴾ [البقرة: ١٩٧]، وهو حجة عند الشافعي، وهو فى التحقيق داخل فى مفهوم الصفة باعتبار متعلق الظرف المقدر، كما تقرر فى علم العربية.

العاشر: مفهوم المكان، نحو: جلست أمام زيد، وهو حجة عند الشافعي، وهو أيضًا راجع إلى مفهوم الصفة.

الباب التاسع
فى النسخ[(١)]، وفيه مسائل
الأولى فى حده[(٢)]

وهو فى اللغة الإبطال والإزالة، ويطلق ويراد به النقل والتحويل، والأكثر على أنه حقيقة فى الإزالة، مجاز فى النقل. وقال الشاشي: إنه حقيقة فى النقل. وقال الباقلانى والغزالى وغيرهما: إنه حقيقة فيهما مشترك بينهما لفظًا لاستعماله فيهما. وفى

---

(١) انظر: العضد على ابن الحاجب (١٨٦/٢)، نهاية السول (١٦٥/٢)، تيسير الوصول (١٠٣٨/٢)، الإبهاج لابن السبكى (٢٤٨/٢)، والعد على العضد (١٨٦/٢)، كشف الأسرار (١٧٧/٣)، الوصول إلى الأصول (١٣/٢)، المستصفى (١٠٧/١)، نهاية السول للإسنوى (٥٤٨/٢)، مختصر ابن اللحام (ص١٣٦)، المعتمد للبصرى (٣٦٤/١، ٣٦٥)، إحكام الآمدى (١٤٦/٣، ١٥٠)، المحصول (٥٢٥/١، ٥٢٦).

(٢) قال صاحب المقاييس: أصله واحد، إلا أنه مختلف فى قياسه رفع شيء وإثبات غيره مكانه، وقيل: قياسه تحويل شيء إلى شيء، ومنه نسخ الكتاب، ومنه تناسخ الأزمنة والقرون. معجم المقاييس لابن فارس (٤٢٤/٥، ٤٢٥) بمعناه.

الاصطلاح له حدود لا تخلو عن إيراد عليها، والأولى أن يقال: هو رفع حكم شرعى بمثله مع تراخيه عنه.

الثانية

النسخ جائز عقلاً، واقع سمعًا بلا خلاف فى ذلك بين المسلمين من غير فرق بين كونه فى الكتاب أو السنة، وقد حكى جماعة من أهل العلم اتفاق أهل الشرائع عليه، فلم يبق فى المقام ما يقتضى تطويل المرام إلا ما يروى عن أبى مسلم الأصفهانى، قال: إنه جائز غير واقع، وإذا صح هذا عنه، فهو دليل على أنه جاهل لهذه الشريعة المحمدية جهلاً فظيعًا.

الثالثة

وللنسخ شروط:

الأول: أن يكون المنسوخ شرعيًا لا عقليًا.

الثانى: أن يكون الناسخ منفصلاً عن المنسوخ متأخرًا عنه، فإن المقترن كالشرط والصفة والاستثناء، لا يسمى نسخًا، بل تخصيصًا.

الثالث: أن يكون النسخ بشرع، فلا يكون ارتفاع الحكم بالموت نسخًا، بل سقوط تكليف.

الرابع: أن لا يكون المنسوخ مقيدًا بوقت، وإلا فلا يكون انقضاء ذلك الوقت نسخًا له.

الخامس: أن يكون الناسخ مثل المنسوخ فى القوة أو أقوى منه.

السادس: أن يكون المقتضى للمنسوخ غير المقتضى للناسخ حتى لا يلزم البداء.

السابع: أن يكون مما يجوز نسخه، فلا يدخل النسخ أصل التوحيد؛ لأن الله سبحانه بأسمائه وصفاته لم يزل ولا يزال، ومثل ذلك ما علم بالنص أنه يتأبد ولا يتأقت.

الرابعة

أنه يجوز النسخ بعد اعتقاد المنسوخ والعمل به بلا خلاف، سواء عمل به كل الناس، كاستقبال بيت المقدس، أو بعضهم كفرض الصدقة عند مناجاة الرسول ﷺ.

الخامسة

أنه لا يشترط فى النسخ أن يخلفه بدل، وإليه ذهب الجمهور، وهو الحق الذى لا سترة به، فإنه قد وقع النسخ فى هذه الشريعة المطهرة لأمور معروفة لا إلى بدل، ومن ذلك نسخ تقديم الصدقة بين يدى مناجاة الرسول، ونسخ ادخار لحوم الأضاحى، ونسخ تحريم المباشرة بقوله سبحانه: ﴿**فالآن باشروهن**﴾ [البقرة: ١٨٧]، ونسخ قيام الليل فى حقه ﷺ.

السادسة

لا خلاف فى جواز نسخ القرآن بالقرآن، ونسخ السنة المتواترة بالسنة المتواترة، وجواز نسخ الآحاد بالمتواتر، وأما نسخ القرآن أو المتواتر من السنة بالآحاد، فقد وقع الخلاف فى ذلك فى الجواز والوقوع، أما الجواز عقلاً، فقال به الأكثرون، وأما الوقوع، فذهب الجمهور كما حكاه ابن برهان وابن الحاجب وغيرهما إلى أنه غير واقع، وذهب جماعة من أهل الظاهر إلى وقوعه، وهى رواية عن أحمد، وهو الحق، ومما يرشدك إلى جواز النسخ بما صح من الآحاد لما هو أقوى متنًا أو دلالة منها أن الناسخ فى الحقيقة إنما جاء رافعًا لاستمرار حكم المنسوخ ودوامه، وذلك ظنى وإن كان دليله قطعيًا، فالمنسوخ إنما هو هذا الظنى لا ذلك القطعى، فتأمل هذا.

السابعة

يجوز نسخ القرآن بالسنة المتواترة عند الجمهور، وهو مذهب أبى حنيفة وعامة المتكلمين، وذهب الشافعى فى عامة كتبه كما قال ابن السمعانى، إلى أنه لا يجوز نسخ القرآن بالسنة بحال، وإن كانت متواترة، وبه جزم الصيرفى والخفاف، وقد استنكر جماعة من العلماء ما ذهب إليه الشافعى من المنع، حتى قال الكيا الهراسى: هفوات الكبار على أقدارهم، ومن عد خطؤه عظم قدره. قال: وكان عبد الجبار كثيرًا ما ينظر مذهب الشافعى فى الأصول والفروع، فلما وصل إلى هذا الموضع، قال: هذا الرجل كبير، ولكن الحق أكبر منه. قال: ولم نعلم أحدًا منع من جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد عقلاً، فضلاً عن المتواتر، والغالون فى حب الشافعى لما رأوا هذا القول لا يليق بعلو قدره، وهو الذى مهد هذا الفن ورتبه، وأول من أخرجه، قالوا: لابد أن يكون لهذا القول من هذا العظيم محمل، فتعمقوا فى محامل ذكروها. انتهى.

ولا يخفاك أن السنة شرع من الله عز وجل، كما أن الكتاب شرع منه سبحانه، وقد

قال تعالى: ﴿**ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا**﴾ [الحشر: ٧]، وأمر سبحانه باتباعه رسوله فى غير موضع، فهذا بمجرده يدل على أن السنة الثابتة عنه ثبوتًا على حد ثبوت الكتاب العزيز حكمها حكم القرآن فى النسخ وغيره، وليس فى العقل ما يمنع من ذلك ولا فى الشرع، ومن جملة ما قيل إن السنة فيه نسخت القرآن قوله: ﴿**كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت**﴾ [البقرة: ١٨٠] الآية، وقوله: ﴿**وإن فاتكم شىء من أزواجكم إلى الكفار**﴾ [الممتحنة: ١١] الآية، وقوله: ﴿**قل لا أجد فى ما أوحى إلى محرمًا**﴾ [الأنعام: ١٤٥] الآية، فإنه منسوخة بالنهى عن أكل كل ذى ناب من السباع، ومخلب من الطير.

وقوله: ﴿**حرمت علكيم الميتة**﴾ [المائدة: ٣]، فإنها منسوخة بأحاديث الدباغ على نزاع طويل فى كون ما فى هذه الآيات منسوخًا بالسنة. وأما نسخ السنة بالقرآن، فذلك جائز عند الجمهور. قال السمعانى: إنه الأولى بالحق، وجزم به الصيرفى، ولا وجه للمنع قط، ولم يأت فى ذلك ما يتثبت به المانع لا من عقل ولا من شرع، بل ورد فى الشرع نسخ السنة بالقرآن فى غير موضع، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿**قد نرى تقلب وجهك فى السماء**﴾ [البقرة: ١٤٤] الآية(١)، وكذلك نسخ صلحه ﷺ لقريش على أن يرد لهم النساء بقوله تعالى: ﴿**فلا ترجعوهن إلى الكفار**﴾ [الممتحنة: ١٠](٢)، ونسخ تحليل الخمر بقوله تعالى: ﴿**إنما الخمر والميسر**﴾ [المائدة: ٩٠](٣) الآية.

الثامنة

---

(١) قال الحازمى: اتفق الناس على أنه ﷺ قبل أن يؤمر بالتوجه نحو الكعبة، كان يصلى إلى بيت المقدس، ثم نزلت آية النسخ، واختلفوا فى قولين، فقيل: بالسنة، وهو مذهب من يرى نسخ السنة بالقرآن، وتمسكوا بظواهر الأحاديث، وقيل: بالقرآن، روى عن ابن عباس، قال: أول ما نسخ من القرآن مما ذكر لنا شأن القبلة، قال تعالى: ﴿ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله﴾ [البقرة: ١١٥]، فاستقبل رسول الله ﷺ، فصلى نحو بيت المقدس، فنسخها الله بقوله: ﴿ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام﴾ [البقرة: ١٤٩].
قال الزركشى: وظاهر كلام الشافعى هذا، وهو ظاهر قوله تعالى: ﴿وما جعلنا القبلة التى كنت عليها﴾ [البقرة: ١٤٣]، فالضمير فى ﴿جعلنا﴾ يعود على الله تعالى. وانظر: المعتبر (ص٢٠٨).

(٢) انظر: الناسخ والمنسوخ لابن العربى (٢/٨٨٥)، والمصفى (٢١٣)، والنحاس (٢٣٥)، والبارزى (٣١٠)، وزاد المسير (٨/٢٣٧)، والإيضاح (٢٧٢).

(٣) انظر: الناسخ والمنسوخ لابن العربى (٢/٢٨)، والأحكام (١/١٤٨، ١٥٤)، والخبر رواه أبو داود (٣/٣٢٩)، والترمذى (٤/٢٥٦).

ذهب الجمهور إلى أن الفعل من السنة ينسخ القول، كما أن القول ينسخ الفعل، وقد وقع ذلك فى السنة كثيرًا، ومنه قوله ﷺ فى السارق: «فإن عاد فى الخامسة فاقتلوه»، ثم رفع إليه سارق فى الخامسة فلم يقتله، فكان هذا الترك ناسخًا للقول. وقال: «الثيب بالثيب جلد مائة والرجم»، ثم رجم ماعزا ولم يجلده، وثبت فى الصحيح من قيامه ﷺ للجنازة، ثم ترك ذلك.

التاسعة

ذهب الجمهور إلى أن القياس لا يكون ناسخًا، وقالوا: لا يجوز نسخ شيء من القرآن والسنة بالقياس؛ لأن القياس يستعمل مع عدم النص، فلا يجوز أن ينسخ النص. قال الصيرفى: لا يقع النسخ إلا بدليل، ولا حظ للقياس فيه أصلاً، وقيل: ينسخ به المتواتر ونص القرآن، وقيل: أخبار الآحاد فقط، وقيل: يجوز بالقياس الجلى لا الخفى.

العاشرة

فى الزيادة على النص، هل يكون نسخًا لحكم النص أم لا؟ وذلك يختلف باختلاف الصور، فالزائد إما أن يكون مستقلاً بنفسه أو لا، والمستقل إما أن يكون من غير جنس الأول كزيادة وجوب الزكاة على الصلاة، فليس بناسخ لما تقدم من العبادات بلا خلاف، ولا يخالف فى مثل هذا أحد من أهل الإسلام لعدم التنافى، وإما أن يكون من جنسه، كزيادة صلاة على الصلوات الخمس، فهذا ليس بنسخ على قول الجمهور، وذهب بعض أهل العراق إلى أنها نسخ لحكم المزيد عليه، كقوله تعالى: ﴿**حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى**﴾ [البقرة: ٢٣٨]؛ لأنها تجعلها غير الوسطى، وهو قول باطل لا دليل عليه ولا شبهة دليل، والذى لا يستقل كزيادة ركعة على الركعات وزيادة التغريب على الجلد وزيادة وصف الرقبة بالإيمان فاختلفوا فيه على أقوال:

الأول: أنه لا يكون نسخًا مطلقًا، وبه قالت الشافعية والمالكية والحنابلة وغيرهم.

الثانى: أنها نسخ، وهو قول الحنفية، سواء كانت الزيادة فى السبب أو الحكم.

الثالث: إن كان المزيد عليه ينفى الزيادة بفحواه، فإن تلك الزيادة نسخ كقوله: فى سائمة الغنم الزكاة، فإنه يفيد نفى الزكاة على المعلوفة، وإن كان لا ينفى لا يكون نسخًا، حكاه ابن برهان وصاحب المعتمد وغيرهما.

الرابع: أن الزيادة إن غيرت المزيد عليه تغيرًا شرعيًا، بحيث لو فعل على حد ما كان

يفعلها قبلها لم يعتد به، كزيادة ركعة تكون نسخًا، وإن كان المزيد عليه يصح، فعله بدون الزيادة لم يكن نسخًا كزيادة التغريب على الجلد.

الحادية عشرة

في الطريق التي يعرف بها كون الناسخ ناسخًا، وذلك لأمور:

الأول: أن يكون فيه ما يدل على تقدم أحدهما وتأخر الآخر، في النزول لا التلاوة، فإن العدة بأربعة شهور سابقة على العدة بالحول في التلاوة مع أنها ناسخة لها، ومن ذلك التصريح في اللفظ بما يدل على النسخ، كقوله تعالى: ﴿**الآن خفف الله عنكم**﴾ [الأنفال: ٨]، ومثل قوله: ﴿**أأشفقتم أن تقدموا بين يدي نجواكم صدقات**﴾ [المجادلة: ١٣][1].

الثاني: أن يعرف ذلك بقوله ﷺ كأن يقول: هذا ناسخ لهذا، أو ما في معناه، كقوله: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور، ألا فزوروها»[2].

الثالث: أن يعرف ذلك بفعله ﷺ، كرجمه لماعز ولم يجلده[3].

الرابع: إجماع الصحابة على أن هذا ناسخ، وهذا منسوخ كنسخ صوم يوم عاشوراء بصوم شهر رمضان. ونسخ الحقوق المتعلقة بالمال بالزكاة.

الخامس: نقل الصحابي لتقدم أحد الحكمين وتأخر الآخر، إذ لا مدخل للاجتهاد فيه.

السادس: كون أحد الحكمين شرعيًا والآخر موافقًا للعادة، فيكون الشرعي ناسخًا، وخالف في ذلك القاضي أبو بكر، والغزالي. وأما حداثة الصحابي وتأخر إسلامه، فليس ذلك من دلائل النسخ، وإذا لم يعلم الناسخ من المنسوخ بوجه من الوجوه، فرجح قوم منهم ابن الحاجب الوقف. وقال الآمدي: إن علم افتراقهما مع تعذر الجمع بينهما،

---

(١) حديث نسخ تقديم الصدقة على النجوى، رواه الترمذي عن سيدنا علي مرفوعًا (٣٣٥٥)، وعبد بن حميد في المنتخب (٩٠)، وابن حبان (١٧٦٤، ١٧٦٥، ٢٢٠٨).

(٢) حديث صحيح، رواه مسلم (٦٧٢/٢) عن بريدة، وابن ماجة (١٥٧١) عن ابن مسعود.

(٣) حديث صحيح، رواه البخاري (٦٨٢٥)، ومسلم (١٦٩١) عن أبي هريرة مرفوعًا، ورواه البخاري (٦٨٢٤)، ومسلم (١٦٩٣) عن ابن عباس مرفوعًا، وكذلك البخاري أيضًا (٦٨٢٠)، ومسلم (١٦٩١) عن جابر مرفوعًا ولم يسم.

فعندى أن ذلك غير متصور الوقوع، وإن جــوزه قـوم، وبتقدير وقوعه، فـالواجب إمـا الوقف عن العمل بأحدهما أو التخيير بينهما إن أمكن، وكذلـك الحكـم فـى مـا إذا لـم يعلم شىء من ذلك.

* * *

المقصد الخامس
فى القياس وما يتصل به، وفيه فصول
الفصل الأول
فى تعريف القياس

وهو فى اللغة تقدير شىء على مثال شىء آخر وتسويته به، وذكروا له فى الاصطلاح حدودًا على كل حد منها اعتراضات يطول الكلام بذكرها. وأحسن ما يقال فى حده: استخراج مثل حكم المذكور لما لم يذكر بجامع بينهما. قال الرويانى: وموضوعه طلب أحكام الفروع المسكوت عنها من الأصول المنصوصة بالعلل المستنبطة من معانيها ليلحق كل فرع بأصله، وقيل غير ذلك مما هو دون ما ذكرناه.

الفصل الثانى
فى حجية القياس[1]

قد وقع الاتفاق على أنه حجة فى الأمور الدنيوية، كما فى الأدوية والأغذية، وكذلك اتفقوا على حجية القياس الصادر منه ﷺ، وإنما وقع الخلاف فى القياس الشرعى، فذهب الجمهور من الصحابة والتابعين والفقهاء والمتكلمين إلى أنه أصل من أصول الشريعة يستدل به على الأحكام التى يرد بها السمع، ثم اختلفوا، فقال الأكثرون: هو دليل بالشرع، وقال القفال والبصرى: دليل بالعقل، والأدلة السمعية وردت مؤكدة له، وقال الدقاق: يجب العمل به بالعقل والشرع، وجزم به ابن قدامة فى الروضة، وجعله مذهب أحمد بن حنبل، وذهب أهل الظاهر والنظام إلى امتناعه عقلاً وشرعًا، وإليه مال أحمد.

ثم اختلفوا، هل دلالة السمع عليه قطعية أو ظنية؟ فذهب الأكثرون إلى الأول، وذهب أبو حسين والآمدى إلى الثانى، وأول من باح بإنكار القياس النظام، وتابعه قوم من المعتزلة، وتابعهم على نفيه فى الأحكام داود الظاهرى. قال ابن عبد البر فى كتاب

---

(١) انظر فى بيان أنه حجة: المحصول (٢/٢٤٥، ٢٩٩)، إحكام الآمدى (٤/٥، ٧٢)، المستصفى (٢/٢٣٤، ٢٤١)، المعتمد للبصرى (٢/٢١٥، ٢٣٤)، نهاية السول (٤/٦، ٢٢)، مختصر ابن اللحام (ص١٥٠، ١٥١)، التحرير (٢/٥٧٤)، تيسير الوصول (٢/١٣٢١)، العضد على ابن الحاجب (٢/٣٠).

جامع العلم: لا خلاف بين فقهاء الأمصار وسائر أهل السنة فى نفى القياس فى التوحيد وإثباته فى الأحكام إلا داود، فإنه نفاه فيهما جميعًا. قال الأستاذ أبو منصور: أما داود، فزعم أنه لا حادثة إلا وفيها حكم منصوص عليه فى الكتاب أو السنة، أو معدول عنه بفحوى النص ودليله، وذلك يغنى عن القياس. قال ابن حزم فى الأحكام: ذهب أهل الظاهر إلى إبطال القول بالقياس جملة، وهو قولنا الذى ندين الله به، والقول بالعلل باطل. انتهى.

وإذا عرفت هذا، فاعلم أن نفاة القياس لم يقولوا بإهدار كل ما يسمى قياسًا، وإن كان منصوصًا على علته، أو مقطوعًا فيه بنفى الفارق، بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولاً عليه بدليل الأصل، مشمولاً به مندرجًا تحته، وبهذا يهون عليك الخطب، ويصغر عندك ما استعظموه، ويقرب لديك ما بعدوه؛ لأن الخلاف فى هذا النوع الخاص صار لفظيًا، وهو من حيث المعنى متفق على الأخذ به والعمل عليه، واختلاف طريقة العمل لا يستلزم الاختلاف المعنوى لا عقلاً ولا شرعًا، ثم لا يخفى على ذى لب صحيح وفهم صالح أن فى عمومات الكتاب والسنة ومطلقاتهما وخصوص نصوصهما ما يفى بكل حادثة تحدث ويقوم ببيان كل نازلة تنزل عرف ذلك من عرف وجهله من جهله.

الفصل الثالث
فى أركان القياس

وهى أربعة: الأصل، والفرع، والعلة، والحكم، ولابد من هذه الأربعة فى كل قياس، والأصل يطلق على أمور، منها الذى يقع عليه القياس، وهو المراد هنا، وقد وقع الخلاف فيه. قال الفقهاء: هو الحكم المشبه به. قال ابن السمعانى: هذا هو الصحيح، وقيل غير ذلك، وعلى الجملة الفقهاء يسمون محل الوفاق أصلاً، ومحل الخلاف فرعًا، فالأصل هو المشبه به، ولا يكون ذلك إلا لمحل الحكم لا لنفس الحكم ولا لدليله. والفرع هو المشبه لا لحكمه. والعلة هى الوصف الجامع بين الأصل والفرع. والحكم هو ثمرة القياس، والمراد به ما ثبت للفرع بعد ثبوته لأصله.

ولا يكون القياس صحيحًا إلا بشروط اثنى عشر لابد من اعتبارها فى الأصل:

الأول: أن يكون الحكم الذى أريد تعديته إلى الفرع ثابتًا فى الأصل.

الثانى: أن يكون الحكم الثابت فى الأصل شرعيًا لا عقليًا ولا لغويًا.

الثالث: أن يكون الطريق إلى معرفته سمعية.

الرابع: أن يكون الحكم ثابتًا بالنص، وهو الكتاب أو السنة.

الخامس: أن لا يكون الأصل المقيس عليه فرعًا لأصل آخر، وإليه ذهب الجمهور، وخالف فيه بعض الحنبلة فأجازوه.

السادس: أن يكون دليل حكم الأصل شاملاً لحكم الفرع.

السابع: أن يكون الحكم فى الأصل متفقًا عليه، أى عند الخصمين فقط لتنضبط فائدة المناظرة، وقيل: عند الأمة. قال الزركشى: والصحيح الأول.

الثامن: أن لا يكون حكم الأصل ذا قياس مركب، والجمهور على اعتبار هذا الشرط، وخالفهم جماعة فلم يعتبروه، وقد طول الأصوليون والجدليون الكلام على هذا الشرط بما لا طائل تحته.

التاسع: أن لا نكون متعبدين فى ذلك الحكم بالقطع على خلاف فيه.

العاشر: أن لا يكون معدولاً به عن قاعدة القياس، كشهادة خزيمة وعدد الركعات ومقادير الحدود؛ لأن إثبات القياس عليه إثبات للحكم مع منافيه وبمنعه قال الحنفية، وجوزه أصحاب الشافعى.

الحادى عشر: أن يكون حكم الأصل مغلظًا على خلاف ذلك.

الثانى عشر: أن لا يكون الحكم فى الفرع ثابتًا قبل الأصل، فلو تقدم لزم اجتماع النقيضين أو الضدين، وهو محال، هذا حاصل ما ذكروه من الشروط المعتبرة فى الأصل.

واعلم أن العلة ركن لا يصح القياس بدونها؛ لأنها الجامعة بين الأصل والفرع، وذهب بعض القياسيين من الحنفية وغيرهم إلى صحته من غير علة إذا لاح بعض الشبهة، والحق ما ذهب إليه الجمهور من أنها معتبرة لابد منها فى كل قياس، وهى فى اللغة اسم لما يتغير الشىء بحصوله، وفى الاصطلاح اختلفوا فيها على أقوال سبعة حكاها فى الإرشاد(١)، منها أنها المعرفة للحكم بأن جعلت علمًا على الحكم إن وجد المعنى وجد الحكم، قاله الصيرفى، وأبو زيد من الحنفية، ثم للعلة أسماء تختلف باختلاف الاصطلاحات، فيقال له: السبب، والأمارة، والداعى، والمستدعى، والباعث، والحامل،

---

(١) انظر: إرشاد الفحول للشوكانى (٢/١٤١، ١٤٢).

والمناط، والدليل، والمقتضى، والموجب، والمؤثر. وذهب المحققون إلى أنه لابد من دليل على صحتها؛ لأنها شرعية كالحكم، ومنهم من قال إنها تحتاج إلى دليلين يعلم بأحدهما أنها علة وبالآخر أنها صحيحة.

الفصل الرابع
فى الكلام على مسالك العلة(١)

وهى طريقها الدالة عليها، ولما كان لا يكتفى فى القياس بمجرد وجود الجامع فى الأصل والفرع، بل لابد فى اعتباره من دليل يدل عليه، والأدلة عند الجمهور، إما النص، أو الإجماع، أو الاستنباط، احتاجوا إلى بيان مسالكها، واختلفوا فى عددها، فقال الرازى فى المحصول: هى عشرة:

المسلك الأول: الإجماع، وهو نوعان، إجماع على علة معينة، كتعليل ولاية المال بالصغر، وعلى أصل التعليل، وإن اختلفوا فى عين العلة، كإجماع السلف على أن الربا فى الأصناف الأربعة معلل، واختلفوا فى العلة ماذا هى، ولا يشترط فيه أن يكون قطعيًا، بل يكتفى فيه بالإجماع الظنى.

المسلك الثانى: النص على العلة، أى ما كان دلالته عليها ظاهرة، قاطعة كانت أو محتملة، والقاطع ما يكون صريحًا كقوله تعالى: ﴿**من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل**﴾ [المائدة: ٣٢]، وغير القاطع ثلاثة: اللام، وإن، والباء، كقوله: ﴿**وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون**﴾ [الذاريات: ٥٦]، وقوله ﷺ: «إنها من الطوافين»(٢)، وقوله تعالى: ﴿**ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله**﴾ [الأنفال: ١٣]، والأخذ بالعلة المنصوصة(٣) من باب القياس عند الجمهور، ومن العمل بالنص عند النافين له، والخلاف

---

(١) انظر: إحكام الآمدى (٣٦٤/٣)، المحصول (٣١٢/٢)، نهاية السول (٢٢/٤، ٢٦)، اللمع (ص٥٩)، فواتح الرحموت (٣١٦/٢)، المعتمد للبصرى(٢٣٥/٢)، المستصفى (٢٧٢/٢، ٢٧٤).

(٢) صحيح رواه أحمد فى المسند (٣٤٨/٥)، وأبو داود (١٩/١، ٢٠) (٧٥)، والترمذى (١٥٣/١، ١٥٤) (٩٢)، والنسائى (٥٥/١)، وابن ماجة (١٣١/١) (٣٦٧)، ومالك فى الموطأ (٢٢/١، ٢٣) (١٣)، والدارمى (٢٠٣/١، ٢٠٤) (٧٣٦).

(٣) التنصيص على العلة، معناه: ذكر الشارع الوصف الصالح للعلة بعبارة تدل على التعليل، سواء كانت تلك العبارة من قبيل النص أم من قبيل الظاهر. وانظر: الصالح فى مباحث القياس للسيد صالح (ص١٥٣، ١٦٧).

على هذا لفظى.

المسلك الثالث: الإيماء والتنبيه، وهو أنواع:

الأول: تعليق الحكم على العلة بالفاء.

الثانى: أن يذكر الشارع مع الحكم وصفًا لو لم يكن علة لعرى عن الفائدة.

الثالث: أن يفرق بين حكمين لوصف نحو: للراجل سهم وللفارس سهمان.

الرابع: أن يذكر عقب الكلام، أو فى سياقة شيئًا لو لم يعلل به الحكم المذكور لم ينتظم الكلام، نحو: ﴿**وذروا البيع**﴾ [الجمعة: ٩]؛ لأن البيع لا يمنع منه مطلقًا.

الخامس: ربط الحكم باسم مشتق، فإن تعليق الحكم به مشعر بالعلية نحو: أكرم زيدًا العالم

السادس: ترتب الحكم على الوصف بصيغة الشرط والجزاء، نحو: ﴿**ومن يتق الله يجعل له مخرجًا**﴾ [الطلاق: ٢]، أى لأجل تقواه.

السابع: تعليل عدم الحكم منه بوجود المانع منه، نحو قوله تعالى: ﴿**ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فى الأرض**﴾ [الشورى: ٢٧].

الثامن: إنكاره سبحانه على من زعم أنه لم يخلق الخلق لفائدة ولا لحكمة بقوله: ﴿**أفحسبتم أنما خلقناكم عبثًا**﴾ [المؤمنون: ١١٥]، وقوله: ﴿**أيحسب الإنسان أن يترك سدى**﴾ [القيامة: ٣٦].

التاسع: إنكاره سبحانه أن يسوى بين المختلفين، ويفرق بين المتماثلين، فالأول كقوله: ﴿**أفنجعل المسلمين كالمجرمين**﴾ [القمل: ٣٥]، والثانى كقوله: ﴿**والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض**﴾ [التوبة: ٧١].

المسلك الرابع: الاستدلال على علية الحكم بفعل النبى ﷺ، كأن يسجد للسهو، فيعلم أن ذلك السجود إنما كان لسهو قد وقع منه، وقد يكون ذلك الفعل من غيره بأمره كرجم ماعز، وهكذا الترك له حكم الفعل كتركه للطيب والصيد وما يجتنبه المحرم، فإن ذلك لأجل الإحرام.

المسلك الخامس: السبر والتقسيم، وهو فى اللغة الاختبار، وفى الاصطلاح هو

قسمان: أحدهما: أن يدور بين النفى والإثبات، وهذا هو المختصر. والثانى: أن لا يكون كذلك، وهو المنتشر، وفى الأول حصر الأوصاف التى يمكن التعليل بها للمقيس عليه، ثم اختبارها فى المقيس وإبطال ما لا يصلح منها بدليله. وأما المنتشر، وذلك بأن لا يدور بين النفى والإثبات، أو دار لكن كان الدليل على نفى علية ما عدا الوصف المعين فيه ظنيًا، وفيه مذاهب:

الأول: أنه ليس بحجة مطلقًا. **الثانى**: أنه حجة فى العمليات فقط، واختاره الجوينى، وابن برهان، وابن السمعانى. قال الصفى الهندى: هو الصحيح. **الثالث**: أنه حجة للناظر دون المناظر.

المسلك السادس: المناسبة، ويعبر عنها بالإخالة وبالمصلحة وبالاستدلال برعاية المقاصد، ويسمى استخراجها تخريج المناط، وهى عمدة كتاب القياس ومحل غموضه ووضوحه، والمناسبة فى اللغة الملائمة والمناسب الملائم، وقد اختلف فى تعريفها، فقيل: إنها الملائم لأفعال العقلاء فى العادات، أى ما يكون بحيث يقصد العقلاء تحصيله على مجارى العادة بتحصيل مقصود مخصوص. وقيل: إنها ما تجلب للإنسان نفعًا أو تدفع عنه ضررًا. والمناسب قسمان: حقيقى وإقناعى، والحقيقى ينقسم إلى ما هو واقع فى محل الضرورة، ومحل الحاجة، ومحل التحسين.

الأول: الضرورى، وهو المتضمن لحفظ مقصود من المقاصد الخمس، أحدها: حفظ النفس بشرعية القصاص، فإنه لولا ذلك لتهارج الخلق واختل نظام المصالح. ثانيهما: حفظ المال بأمرين، أحدهما: إيجاب الضمان على المتعدى، وثانيهما: القطع بالسرقة. ثالثها: حفظ النسل بتحريم الزنا وإيجاب العقوبة عليه بالحد. رابعها: حفظ الدين بشرعية القتل بالردة والقتال للكفار. خامسها: حفظ العقل بشرعية الحد على شرب المسكر، فإن العقل هو قوام كل فعل تتعلق به مصلحة، فاختلاله يؤدى إلى مفاسد عظيمة. وزاد بعض المتأخرين شرطًا سادسًا، وهو حفظ الأعراض، فإن عادة العقلاء بذل نفوسهم وأموالهم دون أعراضهم، وقد شرع فى الجناية عليه بالقذف الحد.

الثانى: الحاجى، وهو ما يقع فى محل الحاجة لا محل الضرورة، كالإجارة، والمساقاة، والقراض، والمناسبة قد تكون جلية، فتنتهى إلى القطع كالضروريات، وقد تكون خفية كالمعانى المستنبطة لا لدليل إلا مجرد احتمال اعتبار الشرع لها.

الثالث: التحسينى، وهو ما يكون غير معارض للقواعد كتحريم القاذورات، فإن نفرة الطباع عنها لقذارتها معنى يناسب حرمة تناولها حثًا على مكارم الأخلاق، كما قال تعالى: ﴿**ويحرم عليهم الخبائث**﴾ [الأعراف: ١٥٧].

المسلك السابع: الشبه، ويسميه بعض الفقهاء الاستدلال بالشيء على مثله، وهو من أهم ما يجب الاعتناء به. قال ابن الأنبارى: لست أرى فى مسائل الأصول مسألة أغمض منه، وقد اختلفوا فى تعريفه، قال الجوينى: لا يمكن تحديده. وقال غيره: يمكن، فقيل: هو إلحاق فرع بأصل لكثرة أشباهه للأصل فى الأوصاف من غير أن يعتقد أن الأوصاف التى شابه الفرع بها الأصل عليه حكم الأصل، واختلف فى الفرق بينه وبين الطرد. والحاصل أن الشبهى والطردى يجتمعان فى عدم الظهور فى المناسب، ويتخالفان فى أن الطردى عهد من الشارع عدم الالتفات إليه، واختلفوا فى كونه حجة على مذاهب:

الأول: أنه حجة، وإليه ذهب الأكثرون.

الثانى: أنه ليس بحجة، وبه قال أكثر الحنفية، وإليه ذهب من ادعى التحقيق منهم، وإليه ذهب القاضى أبو بكر، والأستاذ أبو منصور، وأبو إسحاق المروزى، وأبو إسحاق الشيرازى، والصيرفى، والطبرى.

الثالث: اعتباره فى ما غلب على الظن أنه مناط الحكم بأن يظن أنه مستلزم لعلة الحكم، فمتى كان كذلك صح القياس، سواء كان المشابهة فى الصورة أو المعنى، وإليه ذهب الفخر الرازى.

الرابع: إن تمسك به المجتهد كان حجة فى حقه إن حصلت غلبة الظن وإلا فلا، وأما المناظر، فيقبل منه مطلقًا، هذا اختاره الغزالى فى المستصفى.

المسلك الثامن: الطرد، والمراد منه الوصف الذى لم يكن مناسبًا ولا مستلزمًا للمناسب إذا كان الحكم حاصلاً مع الوصف فى جميع الصور المغايرة لمحل النزاع، وهذا المراد من الاطراد والجريان، وهو قول كثير من الفقهاء. وقد اختلفوا فى كون الطرد حجة، فذهب بعضهم إلى أنه ليس بحجة مطلقًا، وذهب آخرون إلى أنه حجة مطلقًا، وذهب بعض أهل الأصول إلى التفصيل المذكور فى الإرشاد، واختار الرازى والبيضاوى أنه حجة.

المسلك التاسع: الدروان، وهو أن يوجد الحكم عند وجود الوصف، ويرتفع بارتفاعه فى صورة واحدة كالتحريم مع السكر فى العصير، ذهب الجمهور إلى أنه يفيد ظن العلية، بشرط عدم المزاحم. وقال الطبرى: إن هذا المسلك أقوى المسالك، وذهب بعض أهل الأصول إلى أنه لا يفيد بمجرده لا قطعًا ولا ظنًا. والفرق بينه وبين الطرد أن الطرد عبارة عن المقارنة فى الوجود دون العدم والدروان عبارة عن المقارنة وجودًا وعدمًا.

المسلك العاشر: تنقيح المناط، والتنقيح فى اللغة التهذيب والتمييز، والمناط هو العلة، ومعناه عند الأصوليين إلحاق الفرع بالأصل بإلغاء الفارق بأن يقال: لا فرق بين الأصل والفرع إلا كذا، وذلك لا مدخل له فى الحكم البتة، فيلزم اشتراكهما فى الموجب له، كقياس الأمة على العبد فى السراية، فإنه لا فرق بينهما إلا الذكورة، وهو ملغى بالإجماع، إذ لا مدخل له فى العلية. والحق أن تنقيح المناط قياس خاص مندرج تحت مطلق القياس، وهو علم يتناوله وغيره، وكل منهما قد يكون ظنيًا، وهو الأكثر، وقطعيًا، لكن حصول القطع فى ما فيه الإلحاق بإلغاء الفرق أكثر من الذى لا إلحاق فيه بذكر الجامع، لكن ليس ذلك فرقًا فى المعنى، بل فى الوقوع، وحينئذ لا فرق بينهما فى المعنى.

المسلك الحادى عشر: تحقيق المناط، وهو أن يقع الاتفاق على علية وصف بنص أو إجماع، فيجتهد فى وجودها فى صورة النزاع كتحقيق أن النباش سارق. ثم إنهم جعلوا القياس ثلاث أقسام من أصله، قياس علة، وهو ما صرح فيه بالعلة كما يقال فى النبيذ: إنه مسكر، فيحرم كالخمر. وقياس الدلالة، وهو أن لا يذكر فيه العلة، بل وصف ملازمًا لها كما علل فى قياس النبيذ على الخمر برائحة المشتد، والقياس الذى فى معنى الأصل، وهو أن نجمع بين الأصل والفررع بنفى الفارق، وهو تنقيح المناط، وأيضًا قسموا القياس إلى جلى وخفى، فالجلى ما قطع فيه بنفى الفارق بين الأصل والفرع كقياس الأمة على العبد فى أحكام العتق. والخفى بخلافه، وهو ما كان نفى الفارق فيه مظنونًا كقياس النبيذ على الخمر فى الحرمة.

الفصل الخامس
فى الاستدلال[(١)]

وهو فى اصطلاحهم ما ليس بنص ولا إجماع ولا قياس، وهى ثلاثة أنواع: الأول: التلازم بين الحكمين من غير تعيين علة وإلا كان قياسًا. الثانى: استصحاب الحال. الثالث: شرع من قبلنا. وقالت الحنفية: ومن أنواع نوع رابع، وهو الاستسحسان. وقالت المالكية: الخامس منها هو المصالح المرسلة، وسنفرد لكل واحد من هذه بحثًا.

الأول: فى التلازم، وحاصل هذا البحث يرجع إلى الاستدلال بالأقيسة الاستثنائية والاقترانية. قال الآمدى: ومن أنواع الاستدلال قولهم: وجد السبب والمانع أو فقد الشرط. وقال بعضهم: إنه ليس بدليل، وإنما هو دعوى دليل. والصواب: إنه الاستدلال لا دليل ولا مجرد دعوى.

الثانى: الاستصحاب[(٢)]، أى استصحاب الحال لأمر وجودى وعدمى عقلى أو شرعى، ومعناه أن ما ثبت فى الزمن الماضى فالأصل بقاؤه فى الزمن المستقبل. قال الخوارزمى فى الكافى، وهو آخر مدار الفتوى: إذا لم يجد المفتى حكم الحادثة فى الكتاب والسنة والإجماع والقياس، فيأخذ حكمها من استصحاب الحال فى النفى والإثبات، فإن كان التردد فى زواله فالأصل بقاؤه، وإن كان التردد فى ثبوته، فالأصل عدم ثبوته، انتهى محصلاً.

الثالث: شرع من قبلنا، وفيه مسألتان:

الأولى: هل كان نبينا ﷺ قبل البعثة متعبدًا بشرع أم لا؟ واختلفوا فيه على مذاهب، قال الجوينى: هذه المسألة لا تظهر لها فائدة، بل تجرى مجرى التواريخ المنقولة، وهذا صحيح وأقرب الأقوال قول من قال: إنه كان متعبدًا بشريعة إبراهيم، عليه السلام، فقد كان كثير البحث عنها عاملاً بما بلغ إليه منها.

الثانية: هل كان متعبدًا بعد البعثة بشرع من قبله أم لا؟ اختلفوا فى ذلك على أقوال

---

(١) الاستدلال فى اللغة: استفعال من طلب الدليل والطريق المرشد إلى المطلوب. وانظر: إحكام الآمدى (٤/١٦١)، إرشاد الفحول (٢/٢٥١، ٢٥٣).

(٢) هو الحكم بثبوت أمر فى الزمن الثانى لثبوته فى الزمن الأول لعدم ما يصلح للتغيير. وانظر: إحكام الآمدى (٤/١٧٢)، والمحصول (٢/٢٤٩، ٢٥٩)، المعتمد (٢/٣٥٢، ٣٢٧)، نهاية السول (٤/٢٥٨).

فصلها في الإرشاد.

الرابع: الاستحسان[١]، ونسب القول به الحنفية والحنابلة، وأنكره الجمهور، حتى قال الشافعي: من استحسن فقد شرع. قال بعض المحققين: الاستحسان كلمة يطلقها أهل العلم على ضربين: أحدهما: واجب بالإجماع، وهو أن يقدم الدليل الشرعي أو العقلي لحسنه، فهذا يجب العمل به؛ لأن الحسن ما حسنه الشرع، والقبيح ما قبحه الشرع. وثانيهما: أن يكون على مخالفة الدليل مثل أن يكون الشيء محظورًا بدليل شرعي، وفي عادات الناس التخفيف، فهذا يحرم القول به، ويجب اتباع الدليل وترك العادة والرأي، سواء كان الدليل نصًا أو إجماعًا أو قياسًا.

الخامس: المصالح المرسلة[٢]، والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق. قال الغزالي: وهي أن يوجد معنى يشعر بالحكم مناسب عقلاً، ولا يوجد أصل متفق عليه، وفيها مذاهب: الأول: منع التمسك بها مطلقًا، وإليه ذهب الجمهور. الثاني: الجواز مطلقًا، وهو المحكي عن مالك. الثالث: إن كانت ملائمة لأصل كلي أو جزئي من أصول الشرع جاز الإحكام عليها، وإلا فلا. قال ابن برهان: إنه الحق المختار. الرابع: إن كانت تلك المصلحة ضرورية قطعية كلية كانت معتبرة، فإن عدم أحد هذه الثلاثة لم تعتبر، واختاره الغزالي والبيضاوي.

* * *

---

(١) انظر: إحكام الآمدي (٤/٢٠٩، ٢١٥)، المحصول (٢/٥٥٩، ٥٦١)، المعتمد (٢/٢٩٥، ٢٩٧)، مختصر ابن اللحام (ص١٦٢)، اللمع (ص٦٨)، حاشية المطيعي على نهاية السول (٤/٤٠٣، ٤٠٤)، أصول الفقه لأبي النور زهير (٤/١٨٨).

(٢) انظر: الإحكام (٤/٢١٥، ٢١٧)، نهاية السول (٤/٣٨٥، ٣٩٥)، المحصول (٢/٥٧٨، ٥٨١)، مختصر ابن اللحام (ص١٦١، ١٦٢)، أصول أبي النور (٤/١٨٥، ١٨٧).

المقصد السادس
فى الاجتهاد والتقليد

وفيه فصلان

الفصل الأول
فى الاجتهاد

وفيه مسائل(١)

الأولى فى حده

وهو فى اللغة مأخوذ من الجهد، وهو المشقة والطاقة، وفى الاصطلاح استفراغ الوسع فى طلب الظن بشىء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه، فالمجتهد هو الفقيه المستفرغ لوسعه لتحصيل ظن بحكم شرعى، ولابد أن يكون عاقلاً بالغًا قد ثبت له ملكة يقتدر بها على استخراج الأحكام من مأخذها، وإنما يتمكن من ذلك بشروط:

الأول: أن يكون عالمًا بنصوص الكتاب والسنة، فإن قصر فى أحدهما لم يكن مجتهدًا، ولا يجوز له الاجتهاد، ولا يشترط معرفته بجميع الكتاب والسنة، بل بما يتعلق فيهما بالأحكام.

الثانى: أن يكون عارفًا بمسائل الإجماع حتى لا يفتى بخلاف ما وقع الإجماع عليه إن كان ممن يقول بحجيته، ويرى أنه دليل شرعى، وقل أن يلتبس على من بلغ رتبة الاجتهاد ما وقع عيه الإجماع من المسائل.

الثالث: أن يكون عالمًا بلسان العرب، بحيث يمكنه تفسير ما ورد فى الكتاب والسنة من الغريب ونحوه، ولا يشترط حفظه عن ظهر قلب، بل المعتبر التمكن من استخراجها

(١) انظر: مقاييس اللغة (٤٨٧/١)، واللسان (١٣٦٣/٢)، والعضد على ابن الحاجب (٢٨٩/٢)، تيسير الوصول (١٨٧٩/٤)، شرح الكوكب المنير (٢٦٦/٤)، تيسير التحرير (١٨٢/٤)، جمع الجوامع (٨٣٢/٢)، صفة المفتى (ص٣٠)، حاشية البنانى على جمع الجوامع (٣٨٨/٢)، المستصفى (٣٥٠/٢)، الإحكام (٢١٨/٤، ٢١٩)، نهاية السول (٥٢٤/٤)، اللمع (ص٧٣)، مختصر ابن اللحام (ص١٦٣)، المحصول (٤٨٩/٢)، فواتح الرحموت (٣٦٢/٢)، الإرشاد (٢٩٠/٢).

من مؤلفات الأئمة.

الرابع: أن يكون عالمًا بعلم أصول الفقه، فإنه أهم العلوم للمجتهد، وهو عماد فسطاط الاجتهاد وأساسه الذى تقوم عليه أركان بنائه، وعليه أن يطول الباع فيه ويطلع على مختصراته ومطولاته وينظر فى كل مسألة من مسائله نظرًا يوصله إلى ما هو الحق فيها.

الخامس: أن يكون عارفًا بالناسخ والمنسوخ، بحيث لا يخفى عليه شىء من ذلك.

الثانية

هل يجوز خلو العصر عن المجتهدين أم لا؟ فذهب جمع إلى أنه لا يجوز خلو الزمان عن مجتهد قائم بحجج الله يبين للناس مما نزل إليهم، وبه قالت الحنابلة، ويدل على ذلك ما صح عنه ﷺ من قوله: «لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة»[1]، وهذا هو الحق المبين، وقد حكى الزركشى فى البحر، عن الأكثرين، أنه يجوز خلو العصر عن المجتهد، وبه جزم الرازى، والرافعى، والغزالى. قال الزبيرى: لن تخلو الأرض من قائم لله بالحجة فى كل وقت ودهر وزمان، وذلك قليل فى كثير. قال ابن دقيق العيد: هذا هو المختار عندنا. انتهى.

الثالثة

اختلفوا فى جواز الاجتهاد للأنبياء صلوات الله وتسليماته عليهم أجمعين، بعد أن أجمعوا على أنه يجوز عقلاً تعبدهم بالاجتهاد كغيرهم من المجتهدين على ما حكاه ابن فورك، والأستاذ أبو منصور، وأيضًا أجمعوا على أنه يجوز لهم الاجتهاد فى ما يتعلق بمصالح الدنيا وتدبير الحروب ونحوها، حكى هذا الإجماع سليم الرازى وابن حزم، وذلك كما ثبت عنه ﷺ من إرادته أن يصالح غطفان على ثمار المدينة[2]، وكذلك ما يلزم عليه من ترك تلقيح ثمار المدينة، فأما اجتهادهم فى الأحكام الشرعية والأمور الدينية، فقد اختلفوا فى ذلك على مذاهب:

الأول: ليس لهم ذلك لقدرتهم على النص بنزول الوحى، وهو المحكى من أصحاب الرأى، وهو ظاهر اختيار ابن حزم.

---

(١) حديث صحيح، رواه مسلم (١٥٢٣/٣، ١٥٢٤).

(٢) صحيح، رواه مسلم (١٨٣٦/٤، ٢٣٦٣)، وابن ماجة (٨٢٥/٢، ٢٤٧١).

الثاني: أنه يجوز لنبينا ﷺ ولغيره من الأنبياء، وإليه ذهب الجمهور، وقالوا: قد وقع ذلك كثيرًا منه ﷺ ومن غيره من الأنبياء، فمنه ﷺ كقوله: «أرأيت لو تضمضمت»(١)، «أرأيت لو كان على أبيك دين»(٢)، وقوله للعباس: «إلا الإذخر»، ولم ينتظر الوحى فى هذا ولا فى كثير مما سئل عنه. وقد قال ﷺ: «ألا وإنى قد أوتيت القرآن ومثله معه»(٣)، وأما من غيره فمثل قصة داود وسليمان.

الثالث: الوقف عن القطع بشىء من ذلك، وزعم الصيرفى فى شرح الرسالة أنه مذهب الشافعى واختاره الباقلانى والغزالى، ولا وجه للوقف فى مثل هذه المسألة للأدلة الدالة على الوقوع، على أنه يدل على ذلك دلالة واضحة ظاهرة، قوله تعالى: ﴿**عفا الله عنك لم أذنت لهم**﴾ [التوبة: ٤٣]، فعاتبه على ما وقع منه، ولو كان ذلك بالوحى لم يعاتبه.

ومن ذلك ما صح عنه ﷺ من قوله: «لو استقبلت من أمرى ما استدبرت لما سقت الهدى»(٤)، ومثل ذلك لا يكون فى ما عمله ﷺ بالوحى، وأمثال ذلك كثيرة فى الكتاب والسنة، ولم يأت المانعون بحجة يستحق المنع أو التوقف لأجلها.

الرابعة: فى ما ينبغى للمجتهد أن يعلمه فى إجتهاده ويعتمد عليه، فعليه أولاً أن ينظر فى نصوص الكتاب والسنة، فإن وجد ذلك فيهما قدمه على غيره، فإن لم يجده أخذ بالظاهر منهما وما يستفاد بمنطوقهما ومفهومهما، فإن لم يجد نظر فى أفعال النبى ﷺ، ثم تقريراته لبعض أمته، ثم الإجماع إن كان يقول بحجته، ثم فى القياس على ما يقتضيه اجتهاده من العمل بمسالك العلة كلا أو بعضًا، وإذا أعوزه ذلك كله تمسك بالبراءة الأصلية، وعليه عند التعارض بين الأدلة أن يقدم طريق الجمع على وجه مقبول، فإن أعوزه ذلك رجع إلى الترجيح بالمرجحات التى سيأتى ذكرها.

---

(١) رواه أبو داود (٢/٧٧٩)، والنسائى (٣/٢٦٣)، كما فى مختصر السنن للمنذرى، وأحمد فى المسند (١/٢١)، والدارمى (٢/١٣)، وهو حديث ضعيف، وانظر المعتبر للزركشى (ص٢١٥).

(٢) حديث صحيح رواه البخارى (٣/٣٧٨)، ومسلم (٢/٩٧٣)، والنسائى (٥/١١٨) بألفاظ متقاربة.

(٣) صحيح، رواه أبو داود (٤/١٩٩) (٤٦٠٤)، وأحمد فى المسند (٤/١٦١) (١٧١٧٩)، والبيهقى فى الكبرى (٩/٣٣٢)، وابن عبد البر فى التمهيد (٢/١٥٦).

(٤) صحيح، رواه البخارى (٣/٥٨٨) (١٦٥١)، ومسلم (٢/٨٧٩) (١٢١١/١٣٠)، وأبو داود (٢/١٨٩) (١٩٠٥)، وابن ماجة (٢/١٠٢٢) (٣٠٧٤)، وأحمد (١/٣٣٣)، والدارمى (٢/٦٧، ٧١) (١٨٥٠).

الفصل الثانى
فى التقليد وما يتعلق به من أحكام المفتى والمستفتى[١]

وفيه مسائل:

الأولى فى التقليد والمفتى والمستفتى

أما التقليد، فأصله فى اللغة من القلادة التى يقلده غيره بها، ومنه تقليد الهدى، فكأنه المقلد جعل الحكم الذى قلد فيه المجتهد كالقلادة فى عنق من قلده، وذكروا له اصطلاحًا وحدودًا، والأولى أن يقال: هو قبول رأى من لا تقوم به الحجة بلا حجة، وفوائد هذه القيود معروفة. والمفتى هو المجتهد، وقد تقدم بيانه، ومثله قول من قال: إن المفتى الفقيه؛ لأن المراد به المجتهد فى مصطلح أهل الأصول والمستفتى من ليس بمجتهد أو من ليس بفقيه.

الثانية

اختلفوا فى المسائل العقلية، وهى المتعلقة بوجود البارى وصفاته هل يجوز التقليد فيها أم لا؟ قال العنبرى: يجوز، وذهب الجمهور إلى أنه لا يجوز، وحكاه أبو إسحاق الأستاذ عن إجماع أهل العلم من أهل الحق وغيرهم من الطوائف. قال ابن القطان: لا نعلم خلافًا فى امتناع التقليد فى التوحيد.

الثالثة

اختلفوا فى المسائل الشرعية، هل يجوز التقليد فيها أم لا؟ فذهب جماعة من أهل العلم إلى أنه لا يجوز مطلقًا. قال القرافى: مذهب مالك وجمهور العلماء وجوب الاجتهاد وإبطال التقليد. وادعى ابن حزم الإجماع على النهى عن التقليد، وقال: فهنا مالك ينهى عن التقليد، وكذلك الشافعى، وأبو حنيفة، وقد ذكرت نصوص الأئمة الأربعة المصرحة بالنهى عن التقليد فى الرسالة التى سميتها: الجنة فى الأسوة الحسنة بالسنة، فلا نطول المقام بذكر ذلك.

وبهذا تعلم أن المنع من التقليد إن لم يكن إجماعًا، فهو مذهب الجمهور، ويؤيد هذا الإجماع على عدم جواز تقليد الأموات، وكذلك إن عمل المجتهد برأيه، فهو رخصة له

---

(١) انظر: القاموس المحيط (٣٣٠/١ قلد)، والمستصفى (٣٨٧/٢)، وفواتح الرحموت (٤٠٠/٢)، والإحكام للآمدى (٣١٥/٤، ٣١٦)، نهاية السول (١١/٣)، تيسير الوصول (١٩٢٦/٤)، الإبهاج (٢٨٧/٣)، ابن الحاجب (٣٠٩/٢)، الجوامع (٣٩٣/٢).

عند عدم الدليل، ولا يجوز لغيره أن يعمل بالإجماع، فهذان الإجماعان يجتثان التقليد من أصله.

الرابعة

اختلفوا هل يجوز لمن ليس بمجتهد أن يفتي بمذهب إمامه الذى يقلده أو بمذهب إمام آخر، فقيل: لا يجوز، وإليه ذهب جماعة من أهل العلم منهم أبو الحسن البصرى، والصيرفى وغيرهم، وذهب جماعة إلى أنه يجوز للمقلد أن يفتى بمذهب مجتهد من المجتهدين بشرط أن يكون ذلك المفتى أهلاً للنظر مطلعًا على مأخذ ذلك القول الذى أفتى به، وإلا فلا يجوز، وهو المحكى عن القفال، ونسبه بعض المتأخرين إلى الأكثرين، وليس كذلك، ولعله يعنى الأكثرين من المقلدين.

الخامسة

اختلف المجوزون للتقليد، هل يجب على العامى التزام مذهب معين فى كل واقعة، فقال جماعة: يلزمه، ورجحه إلكيا، وقال آخرون: لا يلزمه، ورجحه ابن برهان والنووى، واستدلوا بأن الصحابة لم ينكروا على العامة تقليد بعضهم فى بعض المسائل، وبعضهم فى البعض الآخر، وذكر بعض الحنابلة أن هذا مذهب أحمد بن حنبل، وقد كان السلف يقلدون من شاؤا قبل ظهور المذاهب. وقال ابن المنير: الدليل يقتضى التزام مذهب معين بعد الأربعة لا قبلهم. انتهى.

وهذا التفصيل مع زعم قائله أنه اقتضاه الدليل من أعجب ما يسمعه السامعون وأغرب ما يعتبر به المنصفون. وأما إذا التزم العامى مذهبًا معينًا، فلهم فى ذلك خلاف آخر، وهو أنه هل يجوز أن يخالف إمامه فى بعض المسائل ويأخذ بقول غيره، فقيل: لا يجوز، وقيل: يجوز، وقيل: إن كان قد عمل بالمسألة لم يجز له الانتقال وإلا جاز، وقيل: إن كان بعد حدوث الحادثة التى قلد فيها لم يجز له الانتقال وإلا جاز، واختاره الجوينى، وقيل: إن غلب على ظنه أنه مذهب غير إمامه فى تلك المسألة أقوى من مذهبه جاز له وإلا لم يجز، وبه قال القدورى الحنفى[١].

---

(١) انظر: الإحكام لابن حزم (٢/٢٣)، شرح الأصفهانى لنهاية السول (١٥٠/ق/ب)، فواتح الرحموت (٢/٤٠١، ٤٠٣).

المقصد السابع
فى التعادل والترجيح

وفيه ثلاث مباحث[١]

المبحث الأول فى معناهما
وفى العمل بالترجيح وفى شروطه

أما التعادل، فهو التساوى، وفى الشرع استواء الأمارتين، وأما الترجيح فهو تقوية أحد الطرفين على الآخر، فيعلم الأقوى فيعمل به ويطرح الآخر. والقصد منه تصحيح الصحيح، وإبطال الباطل، والتعارض فى الاصطلاح تقابل الدليلين على سبيل الممانعة، وللترجيح شروط:

الأول: التساوى فى الثبوت، فلا تعارض بين الكتاب وخبر الواحد إلا من حيث الدلالة.

الثانى: التساوى فى القوة، فلا تعارض بين المتواتر والآحاد، بل يقدم المتواتر بالاتفاق كما نقله الجوينى.

الثالث: اتفاقهما فى الحكم مع اتحاد الوقت والمحل والجهة، فلا تعارض بين النهى عن البيع فى وقت النداء مع الإذن به فى غيره.

وأقسام التعادل والترجيح بحسب القسمة العقلية عشرة؛ لأن الأدلة أربعة، فيقع التعارض بين الكتاب والكتاب، وبين الكتاب والسنة، وبين الكتاب والإجماع، وبين الإجماع والإجماع، وبين الإجماع والقياس، وبين القياسين.

المبحث الثانى

أنه لا يمكن التعارض بين دليلين قطعيين اتفاقًا، سواء كانا عقليين أو نقليين، هكذا حكى الاتفاق الزركشى فى البحر، وهكذا إذا كان أحد المتناقضين قطعيًا والآخر ظنيًا؛ لأن الظن ينتفى بالقطع بالنقيض، وإنما تتعارض الظنيات، وقد منع جماعة وجود دليلين

---

(١) انظر: المستصفى (٢/٣٧٨، ٣٧٩)، البرهان للجوينى (٢/١١٤٢)، المنخول (ص٤٢٦)، الكافية فى الجدل للجوينى (ص٤٤٠، ٤٤١)، الإحكام للآمدى (٤/٣٢٢)، كشف الأسرار للبخارى (٣/٧٦، ٧٧)، دراسات فى التعارض والترجيح للسيد صالح (ص٤٢٣، ٤٣٢).

متكافئين فى نفس الأمر، بل لابد أن يكون أحدهما أرجح من الآخر، وإن جاز خفاؤه على بعض المجتهدين، وهو الظاهر من مذهب عامة الفقهاء.

المبحث الثالث

فى وجوه الترجيح بين المتعارضين لا فى نفس الأمر، بل فى الظاهر، ولم يخالف فى ذلك إلا من لا يعتد به، ومن نظر فى أحوال الصحابة والتابعين وتابعيهم ومن بعدهم وجدهم متفقين على العمل بالراجح وترك المرجوح، واعلم أن الترجيح قد يكون باعتبار الإسناد، وقد يكون باعتبار المتن، وقد يكون باعتبار المدلول، وقد يكون باعتبار أمر خارج، فهذه أربعة أنواع، والنوع الخامس الترجيح بين الأقيسة، والنوع السادس الترجيح بين الحدود السمعية.

النوع الأول: الترجيح باعتبار الإسناد، وله وجوه:

الأول: الترجيح بكثرة الرواة، فيرجح ما رواته أكثر على ما رواته أقل لقوة الظن به، وإليه ذهب الجمهور. قال ابن دقيق العيد: هذا المرجح من أقوى المرجحات. انتهى.

الثانى: أنه يرجح ما كانت الوسائط فيه قليلة، وذلك بأن يكون إسناده عاليًا.

الثالث: أنها ترجح رواية الكبير على رواية الصغير؛ لأنه أقرب إلى الضبط، إلا أن يعلم أن الصغير مثله فى الضبط أو أكثر ضبطًا منه.

الرابع: أنها ترجح رواية من كان فقيهًا على من لم يكن كذلك؛ لأنه أعرف بمدلولات الألفاظ.

الخامس: أنها ترجح رواية من كان عالمًا باللغة العربية؛ لأنه أعرف بالمعنى ممن لم يكن كذلك.

السادس: أن يكون أحدهما أوثق من الآخر.

السابع: أن يكون أحدهما أحفظ من الآخر.

الثامن: أن يكون أحدهما من الخلفاء الأربعة دون الآخر.

التاسع: أن يكون أحدهما متبعًا والآخر مبتدعًا.

العاشر: أن يكون أحدهما صاحب الواقعة؛ لأنه أعرف بالقصة.

الحادى عشر: أن يكون أحدهما مباشرًا لما رواه دون الآخر.

الثانى عشر: أن يكون أحدهما كثير المخالطة للنبى ﷺ دون الآخر؛ لأن كثرة الاختلاط تقتضى زيادة فى الاطلاع.

الثالث عشر: أن يكون أحدهما أكثر ملازمة للمحدثين من الآخر.

الرابع عشر: أن يكون أحدهما قد طالت صحبته للنبى ﷺ دون الآخر، وغير ذلك من الوجوه التى تبلغ إلى ٤٢ وجهًا.

النوع الثانى: الترجيح باعتبار المتن، وفيه أقسام:

الأول: أن يقدم الخاص على العام، كذلك قيل، ولا يخفاك أن تقديم الخاص على العام بمعنى العمل به فيما تناوله، والعمل بالعام فيما بقى ليس من باب الترجيح، بل من باب الجمع، وهو مقدم على الترجيح.

الثانى: أن يقدم الأفصح على الفصيح؛ لأن الظن بأنه لفظ النبى ﷺ أقوى، وقيل: لا ترجيح بهذا؛ لأن البليغ يتكلم بالأفصح والفصيح.

الثالث: أنه يقدم العام الذى لم يخصص، على العام الذى قد خصص، كذا نقله الجوينى عن المحققين وجزم به سليم الرازى.

الرابع: أنه يقدم العام الذى لم يرد على سبب على العام الوارد على سبب، قاله الجوينى فى البرهان، وإليكا، وأبو إسحاق الشيرازى فى اللمع، وسليم الرازى فى التقريب، والرازى فى المحصول.

الخامس: أنها تقدم الحقيقة على المجاز إذا لم يغلب المجاز إلى غير ذلك من الوجوه.

النوع الثالث: الترجيح باعتبار المدلول، وفيه أقسام:

الأول: أنه يقدم ما كان مقررًا لحكم الأصل والبراءة على ما كان ناقلاً، وقيل بالعكس، وإليه ذهب الجمهور، واختار الأول الفخر الرازى والبيضاوى، والحق ما ذهب إليه الجمهور.

الثانى: أن يكون أحدهما أقرب إلى الاحتياط، فإنه أرجح.

الثالث: أن يقدم المثبت على المنفى، نقله الجوينى عن جمهور الفقهاء؛ لأن مع المثبت

زيادة علم، وقيل بالعكس، وقيل: سواء، واختاره فى المستصفى.

الرابع: أنه يقدم ما يفيد سقوط الحد على ما يفيد لزومه.

الخامس: أنه يقدم ما كان حكمه أخف على ما كان حكمه أغلظ، وقيل بالعكس.

السادس: أنه يقدم ما لا تعم به البلوى على ما تعم به.

السابع: أن يكون أحدهما موجبًا لحكمين والآخر موجبًا لحكم واحد، فإنه يقدم موجب الحكمين لاشتماله على زيادة.

الثامن: أنه يقدم الحكم الوضعى على الحكم التكليفى، وقيل بالعس. التاسع: أنه يقدم ما فيه تأسيس على ما فيه تأكيد، واعلم أن المرجح فى مثل هذه الترجيحات هو نظر المجتهد المطلق، فيقدم ما كان عنده أرجح على غيره إذا تعارضت.

النوع الرابع: الترجيح بحسب أمور خارجية، وفيه أقسام:

الأول. أنه يقدم ما عضده دليل آخر على ما لم يعضده دليل آخر.

الثانى: أن يكون أحدهما قولاً والآخر فعلاً، فيقدم القول؛ لأن له صيغة والفعل لا صيغة له.

الثالث: أنه يقدم ما كان فيه التصريح بالحكم على ما لم يكن كذلك كضرب الأمثال ونحوها، فإنها ترجح العبارة على الإشارة.

الرابع: أنه يقدم ما عمل عليه أكثر السلف على ما ليس كذلك؛ لأن الأكثر أولى بإصابة الحق، وفيه نظر؛ لأنه لا حجة فى قول الأكثر ولا فى عملهم، فقد يكون الحق فى كثير من المسائل مع الأقل، ولهذا مدح الله القلة فى غير موضع من كتابه.

الخامس: أن يكون أحدهما موافقًا لعمل الخلفاء الأربعة دون الآخر، فإنه يقدم الموافق وفيه نظر.

السادس: أن يكون أحدهما بتوارثه أهل الحرمين دون الآخر، وفيه نظر.

السابع: أن يكون أحدهما موافقًا لعلم أهل المدينة، وفيه نظر.

الثامن: أن يكون أحدهما موافقًا للقياس دون الآخر، فإنه يقدم الموافق.

التاسع: أن يكون أحدهما أشبه بظاهر القرآن دون الآخر، فإنه يقدم.

العاشر: أنه يقدم ما فسره الرازى له بقوله أو فعله على ما لم يكن كذلك.

النوع الخامس: الترجيح بين الأقيسة، لا خلاف فى أنه لا يكون بين ما هو معلوم منها، وأما ما كان مظنونًا، فذهب الجمهور إلى أنه يثبت الترجيح بينهما، وهو على أقسام:

الأول: بحسب اللعة.

الثانى: بحسب الدليل الدال على وجود العلة.

الثالث: بحسب الدال على علية الوصف للحكم.

الرابع: بحسب دليل الحكم.

الخامس: بحسب كيفية الحكم.

السادس: بحسب الأمور الخارجية.

السابع: بحسب الفرع، ولكل قسم من هذه السبعة أقسام فصلها فى الإرشاد.

النوع السادس: الترجيح بين الحدود السمعية، وهو على أقسام:

الأول: أنه يرجح الحد المشتمل على الألفاظ الصريحة الدالة على المطلوب بالمطابقة أو التضمن على الحد المشتمل على الألفاظ المجازية أو المشتركة أو الغريبة أو المضطربة، وعلى ما دل على المطلوب بالالتزام.

الثانى: أن يكون أحدهما أعرف من الآخر، فيقدم الأعرف على الأخفى؛ لأنه أدل على المطلوب من الأخفى.

الثالث: أنه يقدم الحد المشتمل على الذاتيات على المشتمل على العرضيات.

الرابع: أنه يقدم ما كان مدلوله أعم من مدلول الآخر لتكثير الفائدة، وقيل: بل يقدم الأخص للاتفاق على ما تناوله.

الخامس: أنه يقدم ما كان موافقًا لنقل الشرع واللغة على ما لم يكن كذلك، لكون الأصل عدم النقل.

السادس: أنه يقدم ما كان أقرب إلى المعنى المنقول عنه شرعًا أو لغة.

السابع: أنه يقدم ما كان طريق اكتسابه راجح من طريق اكتساب الآخر.

الثامن: أنه يقدم ما كان موافقًا لعمل أهل مكة والمدينة، ثم ما كان موافقًا لأحدهما.

التاسع: أنه يقدم ما كان موافقًا لعمل الخلفاء الأربعة.

العاشر: أنه يقدم ما كان موافقًا للإجماع، إلى غير لك من الوجوه[(١)].

* * *

(١) انظر: تيسير الوصول (١٧٨٤/٤)، جمع الجوامع (٣٥٩/٢)، شرح الكوكب المنير (٢٠٨/٤)، ابن الحاجب (٣٠٩/٢)، الإبهاج (٢١٦/٣)، شرح اللمع (١٠٨٠/٢)، تيسير التحرير (١٥٤/٣)، فواتح الرحموت (٢٠٤/٣)، المحصول (٤٥٦/٢)، الحاصل (٩٢٥/٣)، التحصيل (٢٦٤/٢)، الإحكام للآمدى (٣٩٠/٤، ٩١)، التمهيد للإسنوى (ص٤٨٧، ٤٨٩)، المعتمد للبصرى (٣٥١/٢)، مذكرة أبى النور فى الأصول (٤٧٤/٤، ٤٧٧).

المحتويات